TEXTOS Y DOCUMENTOS

Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias

David Hume

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Ministerio de Educación y Ciencia

DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES Y OTROS ENSAYOS MORALES

David Hume

DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES Y OTROS ENSAYOS MORALES

Edición bilingüe

Ministerio de Educación y Ciencia

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales / David Hume ; introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. — Edición bilingüe. — Barcelona : Anthropos ; Madrid : Ministerio de Educación y Ciencia, 1990. — 286 p. ; 20 cm. — (Textos y Documentos ; 5)
Tít. orig. : A dissertation on the passions ; Of the dignity or meanness of human nature ; The epicurean ; The stoic ; The platonist ; The sceptic. — Bibliografía p. 59-69
ISBN 84-7658-214-5

I. Tasset Carmona, José Luis, ed. II. Título III. Colección
1. Filosofía inglesa – S. XVIII 2. Ética
1 Hume, David

Primera edición: mayo 1990

Coeditan: Centro de Publicaciones del MEC y Editorial Anthropos
Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN: 84-7658-214-5
NIPO: 176-90-036-6
Depósito legal: B. 7.972-1990
Fotocomposición: punt • groc. Barcelona
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona.

Impreso en España - *Printed in Spain*

ESTUDIO INTRODUCTORIO

1
HUME, FILÓSOFO DE LA MORAL

La edición y traducción de la *Disertación sobre las pasiones* de David Hume y de otros cinco ensayos de contenido moral que incluye este volumen pretende contribuir de algún modo a completar la edición castellana de los *Ensayos* de Hume. Aunque de forma bastante dispersa, el lector español puede ya, con ésta y con las demás traducciones existentes, *tener acceso* a todos, o a casi todos, los ensayos de este autor.

No obstante, la traducción de estos *Ensayos morales* —que se traducen por primera vez al castellano—[1] pretende algo más que completar simplemente

1. La traducción de la *Disertación sobre las pasiones* que se recoge en este volumen apareció publicada en la sección de «Traducciones e inéditos» de *Er. Revista de Filosofía*, n.º 4 (mayo 1987), pp. 191-224. Asimismo, la traducción del ensayo titulado *De la dignidad o miseria de la naturaleza humana* también iba a ser publicada por esa misma revista, que la ha cedido para esta publicación. Durante el largo proceso de preparación de este trabajo, se ha publicado una traducción de este último ensayo realizada por Carlos Mellizo (David Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; cfr. pp. 51-59. Aun así, hemos creído necesario incluir nuestra traducción de este texto, por la simple razón de que, aun siendo muy correcta la traducción realizada por Carlos Mellizo, el interés de este autor está centrado en los escritos humeanos de tema religioso o teológico, por lo que no realiza estudio ni comentario alguno de este ensayo moral; en el mencionado libro, no aparece siquiera la fecha de redacción y edición de este trabajo, ni se recogen las modificaciones introducidas en el texto por Hume en las sucesivas ediciones que de éste se realizaron.

un trabajo inacabado. No nos parece ninguna casualidad que se hayan traducido mucho antes los ensayos políticos y literarios, incluso los económicos, que los específicamente morales.

En primer lugar, contemporáneamente se ha dado una gran primacía a los llamados trabajos mayores de Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, *Investigaciones* y *Diálogos sobre la religión natural*), lo que ha redundado en una general falta de atención a su trabajo ensayístico, pues se consideraba que éste no aportaba nada sustancial a lo establecido en tales obras.

Por otra parte, durante el siglo XX, y por influjo de la revolución filosófica neopositivista y analítica, Hume ha sido apreciado principalmente como teórico del conocimiento; así pues, como en general, los *Essays* de Hume se ocupan de otro tipo de temas, no han sido apenas tenidos en cuenta, excepto por quienes se dedicaban específicamente al estudio del pensamiento de Hume.

En lo que respecta de modo específico a los *Ensayos morales*, han sufrido simplemente, aunque en un grado mayor, los efectos del «desprecio» a que ha sido sometido Hume como filósofo moral, por mor de esa interpretación de su pensamiento de corte preferentemente gnoseológico que hemos mencionado. Por fortuna, han ido realizándose lecturas menos sesgadas de la obra de Hume, que parecen haber puesto su importancia en el punto justo: Hume es un grandísimo teórico del conocimiento, pero también es una de las raíces fundamentales de toda la Ética del siglo XX.[2]

---

2. La importancia —e incluso prioridad— de los elementos éticos dentro del pensamiento de Hume tiene sus defensas más clásicas en: John Passmore, *Hume's Intentions*, Londres, Gerald Duckworth, 1980[3], cap. 1, y sobre todo, Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Londres, MacMillan, 1941; reimp.: Nueva York, Garland Pub., 1983, cap. 1.

Dentro de esta tarea de recuperación de la Ética de Hume, que en nuestro ámbito cultural resulta especialmente necesaria y difícil, la lectura de estos *Ensayos morales* puede ser, creemos, de gran utilidad.

2
HUME, FILÓSOFO DE LA PASIÓN: LA *DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES*

La *Disertación sobre las pasiones* fue publicada en 1757 dentro de una obra titulada *Cuatro Disertaciones*, que incluía, además de esta obra, la *Historia natural de la religión*, una disertación titulada *De la tragedia* y otra *Sobre la norma del gusto*.[3]

Sin embargo, ésta no era en absoluto la disposición original de la obra. Hume pensaba haber incluido en ella otras tres disertaciones, pero las suprimió por motivos diversos; esas tres disertaciones se llamaban: *Dissertation on Geometry* (también aparece en la correspondencia de Hume como *On the Principles of Geometry* y como *Considerations Previous to Geometry and Natural Philosophy*), *Essay on Suicide* y *Essay on the Inmortality of the Soul*.

El simple rumor de que se iban a publicar estas dos últimas obras levantó tal revuelo, que el podero-

3. Cfr. para todas estas obras el volumen IV de David Hume, *The Philosophical Works* (edición de T.H. Green y T.H. Grose), Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964. Afortunadamente, existe traducción castellana de todos ellos, excepto de la *Disertación sobre las pasiones*. Cfr. *Historia natural de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974. Las otras dos pueden encontrarse traducidas en *Sobre la norma del gusto y otros ensayos*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.

so William Warburton llegó a presionar directamente al editor de Hume para que lo convenciese de lo inconveniente (y peligroso) de tal publicación. Finalmente, Hume las retiró del volumen, y no se publicaron hasta la edición póstuma de las obras de Hume de 1777, aunque sin el nombre del arriesgado editor; hasta 1784 no pudieron aparecen con los correspondientes nombres del autor y del editor.[4]

---

4. William Warburton, que llegó a ser obispo de Gloucester, fue uno de los mayores enemigos de Hume. Parece que fue el autor de la cruel y burlesca recensión del *Tratado* que apareció en la revista inglesa *History of the Works of the Learned*, y que tanto ofendió a Hume (Cfr. *Mi vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 15). Con respecto a las *Disertaciones*, parece que fue el causante directo de la mutilación del libro, puesto que llegó a amenazar a Andrew Millar —el editor y después amigo de Hume— con la persecución judicial si se atrevía a publicarlas. Así, las *Five Dissertations* pasaron a ser *Four*, e incluso estuvieron a punto de ser *Three*, ya que también intentó eliminar primero, y cortar después, la *Historia natural de la religión*. Parece que Warburton estaba también detrás del panfleto que el reverendo Richard Hurd publicó atacando esta obra: «el doctor Hurd escribió contra el libro un panfleto, ejemplo de toda esa mezquina petulancia, arrogancia y chabacanería que caracterizan a la escuela warburtoniana» (*Ibidem*, p. 19).

El juicio que Hume y su obra merecían al tal Warburton se puede apreciar claramente a través de una conocida anécdota: cuenta E.C. Mossner en su biografía de Hume (*The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980², p. 290) que, en 1749, Warburton dudaba sobre si debía atacar públicamente a Hume o no, ya que ello podría tener el efecto no deseado de darlo a conocer, a lo que Warburton añadió «y yo no querría contribuir a que avanzara a ningún sitio que no fuera la picota».

Con respecto a las relaciones de Hume con las instituciones religiosas, y a la constante y nada sutil «persecución» que sufrió por parte de éstas, que se prolongó hasta después de su muerte, resulta ilustrativo leer, junto a la ya mencionada obra autobiográfica de Hume, el resumen realizado por Carlos Mellizo sobre la polémica abierta en torno a la «impía» muerte de Hume (cfr. el apéndice «La muerte de Hume» en *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 67-92).

La obra sobre la geometría parece que fue completada en 1757, pero fue eliminada de la publicación por consejo de un matemático amigo de Hume, Lord Stanhope, quien señaló a éste una serie de errores cometidos en el trabajo.[5] El propósito de esta disertación parece que era reelaborar y completar los argumentos expuestos sobre la geometría en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, cuya primera edición es de 1748, y en la que se habían introducido importantes modificaciones respecto a lo dicho sobre este tema en el *Tratado*. Este trabajo, que fue retirado por Hume cuando estaba a punto de publicarse, jamás se ha encontrado.[6]

Con respecto a la datación exacta de la redacción de todas estas obras, hay que señalar que las disertaciones sobre la religión, la tragedia y las pasiones estaban manuscritas ya en 1755. Entre 1755 y 1757 Hume escribió las relativas al suicidio y a la inmortalidad del alma, así como la dedicada a la geometría. La referente a la norma del gusto fue redactada en 1757, con el propósito de completar el volumen, que había quedado muy reducido en su extensión por las tres supresiones ya mencionadas.

Finalmente, en 1758 las *Cuatro disertaciones* fueron combinadas con el resto de las obras de Hume y publicadas con el título de *Ensayos y tratados sobre materias diversas*. Las cuatro disertaciones se hallan dispersas por el volumen.

En lo que se refiere de modo específico a la obra que aquí editamos, y como su propio nombre indica,

---

5. «Carta a William Strahan de 25 de enero de 1772», en *The Letters of David Hume* (edición de J.Y.T. Greig), Oxford, Clarendon Press, 1932; reimp.: vol. II, Nueva York, Garland Pub., 1985, p. 253.

6. Cfr. Carlos Mellizo, «Hume y el problema de la geometría», en *En torno a David Hume (Tres ensayos de aproximación)*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 1978, p. 89.

la *Disertación sobre las pasiones* no es exactamente un «ensayo», a diferencia de los otros cinco trabajos incluidos también en este volumen, sobre todo debido a que presenta una mayor extensión de la que es frecuente encontrar en tales obras de Hume. Ahora bien, si dejamos a un lado la extensión de esta obra y nos fijamos en su estructura, veremos que puede ser perfectamente incluida, como hemos hecho aquí, en el conjunto de los ensayos de Hume, con lo que, por lo demás, no hemos hecho sino seguir el criterio del propio Hume, quien, como ya hemos dicho antes, a partir de 1758 incluyó esta *Disertación sobre las pasiones* dentro de una recopilación titulada *Essays and Treatises on Several Subjects.*

Junto a este criterio puramente historiográfico, también constituye un dato en favor de la consideración de la *Disertación* como un ensayo el hecho de que reproduzca sólo los elementos fundamentales de la teoría de las pasiones expuesta en el *Tratado de la naturaleza humana*, despojándola de casi todos los elementos y razonamientos que constituían su soporte. Evidentemente, esto puede hacerse en una obra que pretende sólo ser un acercamiento fragmentario e incompleto al tema de las pasiones, esto es, un *ensayo*.

La *Disertación sobre las pasiones* ha recibido históricamente juicios principalmente negativos.[7] Se le ha reprochado su falta de originalidad, lo cual es legítimo y probablemente cierto, pero no constituye en realidad una crítica, si tenemos en cuenta que esta obra pretende ser un resumen del libro II del

7. Dentro de estos juicios, los que más influencia han tenido son los formulados por T.H. Grose en su introducción a la edición de *The Philosophical Works* de Hume que realizó junto a T.H. Green (cfr. GG, vol. III, p. 61); y, sobre todo, el juicio del más clásico editor de las obras de Hume, L.A. Selby-Bigge (Introducción a su edición de las *Enquiries*, SB xxi y ss.).

Tratado de la naturaleza humana; de la misma forma, sería inadecuado rechazar el *Abstract* por su falta de originalidad frente al libro I de la misma obra. Por otro lado, se le ha criticado su inutilidad dentro del pensamiento de Hume, lo que ya no resulta tan adecuado, puesto que esta obra resulta de un interés evidente para la comprensión de la teoría humeana de las pasiones y de la moral.

La teoría de las pasiones de Hume, así como las obras o apartados de éstas dedicados a ese tema, por lo común han sido considerados de «cierto» interés psicológico, pero de ninguna utilidad filosófica general o específicamente ética. Desde nuestro punto de vista, esta clase de juicios —formulados como tales o simplemente asumidos como ciertos sin discusión— responden a una mala comprensión de la filosofía de Hume en general y, en especial, de su filosofía moral. Por un lado, y frente a esto, parece existir una unidad dentro del pensamiento de Hume, a partir de la cual cada faceta de éste adquiere una significación específica, siendo válido esto tanto para los tradicionalmente reconocidos elementos gnoseológicos de la filosofía humeana, como para los también tradicionalmente menospreciados aspectos psicológicos de ésta. Todo problema abordado por Hume pretende cumplir una función dentro del conjunto. Por otro lado, la teoría de las pasiones de Hume, lejos de ser irrelevante, es muy importante para la comprensión de la teoría humeana de la moral. Así pues, la *Disertación*, precisamente por ser un resumen del libro del *Tratado* dedicado a las pasiones, constituye un importante material para la comprensión de la ética de Hume.

La teoría de las pasiones de Hume es uno de los apartados de su pensamiento menos estudiados y apreciados. Esto se debe fundamentalmente, como hemos dicho, a la idea según la cual su utilidad para el conocimiento de la ética de Hume, con la

que parece estar conectada, es nula. Esto es un grave error.

La lectura del libro II del *Tratado* y de la *Disertación*, que intenta resumirlo y aclararlo, puede ser de gran utilidad para la comprensión de las tesis éticas de Hume; debe bastar con un ejemplo: si, como parece probado por la insistencia de Hume en dicho tema, uno de los propósitos centrales de su filosofía moral es criticar las teorías racionalistas de la moral, que concedían un predominio absoluto a la razón dentro de ella, así como destacar el papel moral predominante de las pasiones, parece algo obvio que el conocimiento de la teoría de las pasiones de Hume, y del concepto que Hume tiene de éstas, será absolutamente necesario para alcanzar una comprensión correcta de la ética de Hume.

Por consiguiente, podemos decir que, junto al evidente interés de esta obra como estudio psicológico de las emociones, la *Disertación* posee una importancia fundamentalmente ética, porque proporciona, unida al libro II del *Tratado*, los elementos conceptuales necesarios para construir un modelo ético alternativo frente al racionalismo. Sólo basándose en esos elementos, podrá afirmar Hume, en el punto más alto de su construcción ética:

> La razón es, y sólo debe ser, una esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas.[8]

Una vez señalado esto, podemos pasar ya a establecer los puntos fundamentales —algunos muy complejos— de la teoría de las pasiones de Hume, así como de su conexión con la moral, lo que constituye el principal contenido de las seis secciones que componen la obra que estamos comentando.

8. THN, SB 415 / FD 617.

1. *Elementos fundamentales de la teoría de las pasiones de Hume*

La *Disertación* es relevante para el estudio de la Ética de Hume, en la misma medida y por los mismos motivos que pueda serlo el libro II del *Tratado*, que resume. Así pues, será más conveniente hablar simplemente de la relevancia de la teoría humeana de las pasiones para la teoría moral de Hume.

Esa relevancia tiene una explicación básica: la tesis central de la Ética de Hume —que aparece formulada esquemáticamente ya en el libro II del *Tratado* y también en la sección V de la *Disertación*—, según la cual la razón está subordinada en el plano práctico —y no puede ser de otra manera— a las pasiones, no puede entenderse en absoluto si no conocemos, previamente, los correspondientes conceptos de pasiones y de razón sostenidos por Hume. Así pues, los dos temas de los que habrá de ocuparse Hume, en esa especie de propedéutica para la Ética que es su teoría de las pasiones, serán la propia naturaleza y funcionamiento de las pasiones, y la relación que mantienen con la razón en el ámbito de la práctica.

Aunque en la *Disertación* y en el *Tratado* Hume entra en el estudio detallado de determinadas pasiones muy concretas, no nos va a interesar aquí esa cuestión —fundamentalmente por un problema de espacio—, sino más bien el problema general de la naturaleza de las pasiones —y de la razón, en cuanto conectada con ellas— y del lugar que ocupan en el comportamiento moral. Estos dos problemas tienen que ser adecuadamente analizados y resueltos para que pueda llegar a entenderse el contenido de la sección fundamental de la *Disertación*, la quinta, en la que, entre otras cosas, se afirma de modo claro la tesis crucial de la Ética de Hume:

[...] la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección.[9]

Como hemos dicho, la tesis central de la Ética de Hume se puede resumir en la idea de que la razón es incapaz de motivar nuestra conducta, así como de formular valoraciones sobre ella.

Ahora bien, el primer problema planteado en relación con esto es que, a pesar de la claridad de textos como el anteriormente citado, en general Hume utiliza el término «razón» en tantos, y tan distintos, sentidos, que resulta bastante difícil comprender el significado exacto de esa tesis sin analizar con cierto detenimiento previamente el concepto humeano de razón.

Las dos características principales de la teoría de la razón de Hume son la diversidad de significados que da al término «razón» y la consiguiente ambigüedad en su utilización.[10] No obstante, Hume parece dar más importancia a uno de esos sentidos; por eso, a pesar de exponer brevemente todos los sentidos de *razón* en Hume, vamos a detenernos más en ese sentido primordial.

La evidente ambigüedad del concepto de razón en Hume parece derivar de varias fuentes:

A) Tendencia de Hume a intercambiar los términos entendimiento y razón.

B) Tendencia a intercambiar los nombres de una capacidad o facultad (razón) con los de las actividades de esa capacidad (razonamiento).

9. GG, IV, 161.

10. Cfr. David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1982, pp. 96-98.

C) Tendencia *no justificable* a desmentirse a sí mismo y a usar razón para referirse a capacidades o actividades que había distinguido de la razón anteriormente.[11]

Creemos que los numerosos ejemplos de deslizamientos terminológicos cometidos por Hume al referirse a la razón —y también a las pasiones— justifican nuestro intento de distinguir los diversos sentidos humeanos de razón, aclaración que muy pocos especialistas abordan de un modo explícito, con lo que acaban cayendo en las mismas ambigüedades que Hume.

A) Hume habla, en primer lugar, de la razón como principio o facultad que se ejerce de dos modos, bien comparando ideas, bien realizando inferencias sobre cuestiones de hecho.[12]

B) En segundo lugar, Hume habla de la razón como determinación de la verdad o falsedad.[13] No obstante, es más corriente que Hume hable de la razón en el sentido de actividades relacionadas con esa determinación de la verdad y no como la determinación misma. Estos son precisamente los dos sentidos siguientes.

C) En tercer lugar, habla Hume de la razón como razonamiento abstracto, demostrativo o demostración.[14] O sea, después de decir en A que el entendimiento o la razón se ejerce de dos formas o por dos operaciones, Hume señala que una de ellas es juzgar por demostración, o sea, por consideración de las relaciones abstractas entre las cosas, o sea, de las relaciones entre ideas.

La razón sería de algún modo equivalente en este

11. Esto es lo que ocurre, en concreto, con el concepto de la razón como pasión apacible.

12. Cfr. THN, SB 415 / FD 617 y THN, SB 463 / FD 681-682.

13. Cfr. el texto de la *Disertación* ya citado antes, GG, IV, 161 y también THN, SB 458 / FD 675.

14. Cfr. Norton, *op. cit.*, p. 87; THN, SB 458 / FD 675.

sentido al descubrimiento de la verdad o falsedad por medio del acuerdo o desacuerdo entre relaciones de ideas.

En tanto que facultad, podríamos decir que la razón es aquí la facultad de comparar ideas.

D) Hume habla, en cuarto lugar, de la razón como razonamiento probable, razonamiento factual o probabilidad.[15] Si volvemos a A, veremos que la segunda manera de ejercer el entendimiento es juzgando por probabilidad, es decir, refiriéndose a aquellas relaciones de los objetos de las que sólo nos informa la experiencia.

Del mismo modo que en C, la razón sería aquí equivalente al descubrimiento de la verdad o falsedad, atendiendo al acuerdo o desacuerdo con las «existencias reales» y las cuestiones de hecho.

También, igual que en C, aquí podemos decir que, en tanto que facultad, la razón es la facultad de inferir sobre cuestiones de hecho.

E) En quinto lugar, Hume parece hablar —según algunos autores— de la razón como conciencia no-inferencial del presente o de las cuestiones de hecho, pero esa atribución parece deberse a fallos expresivos del propio Hume.[16]

F) Hume considera la razón, en sexto lugar, como un «instinto», como una tendencia innata hacia la inferencia, hacia el tránsito psicológico de una percepción a otra.[17]

Por un lado, hay que tener en cuenta en esta cuestión que, en opinión de David Fate Norton, parece que al formular esta tesis Hume se dejó llevar momentáneamente por el orgullo de haber «descubierto» el *corazón* del problema de la inducción, de haber precisado que las inferencias causales no se basan ni

---

15. Cfr. THN, SB 413 / FD 615.
16. Cfr. THN, SB 73 / FD 176.
17. Cfr. THN, SB 179 / FD 308-309.

en el razonamiento demostrativo, ni en la percepción de relaciones causales, sino en el hábito.

Por otro lado, hay que tener en cuenta aquí que Hume sólo habla de la razón como *instinto inferencial* en una ocasión y podemos considerar que en ese caso exagera un poco, al convertir el razonamiento inferencial, a pesar de ser el más importante de todos, en la única clase de razonamiento. Creemos que este sentido del término «razón» habría que interpretarlo como un intento de destacar la importancia de las inferencias causales en cuanto «uso de razón», aunque también habría que añadir que su estructura, como mostró el propio Hume, no es completamente racional.

G) En séptimo y último lugar, Hume parece considerar la razón como una *pasión apacible y reflexiva*:

> Lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales, no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprehensiva de su objeto.[18]

Este sentido es el más engañoso de los utilizados por Hume. Ocurre que algunas pasiones son confundidas con las determinaciones de la razón debido al poco efecto emocional que causan ambas.[19]

La falta de conciencia de esta confusión hace posible, en un principio, pensar que se da un conflicto entre la razón y las pasiones, que las dos se enfrentan en la dirección de la conducta o en su valoración. Cuando se descubre que esa razón que supuestamente nos afecta de modo emocionalmente tranquilo es, en realidad, una pasión apacible, se desvanece la po-

18. *Disertación*, GG, IV, 161; cfr. también THN, SB 437 / FD 645.

19. «[...] impulsa a la voluntad sin provocar emoción alguna perceptible», *Disertación, ibidem*. Cfr. THN, SB 417 / FD 620-621.

sibilidad del conflicto. *Sólo una pasión puede oponerse a otra pasión.* Pero, si Hume descubre esta confusión, ¿por qué sigue utilizando el término razón para designar a una pasión apacible?

Este sentido de razón en Hume es un buen ejemplo de una de las causas de ambigüedad terminológica que señalábamos al principio: la utilización de un sentido anteriormente desechado. No obstante, en la medida en que la confusión entre razón y pasión apacible es propia para Hume del vulgo y de «ciertos filósofos» (los de la tradición racionalista), creemos ver aquí un simple uso irónico del término «razón» por Hume frente a los que lo utilizan así inconscientemente.

Una vez expuestos los siete sentidos humeanos de razón, pueden destacarse dos hechos:

1) Hume no alude para nada a la razón como facultad o actividad de tipo práctico, determinante directamente de la conducta. Ahora bien, a pesar de esta aparente negación de toda posibilidad práctica a la razón, Hume considerará posible una determinación práctica (tanto moral como política) de la conducta por la razón, pero de modo indirecto, a través de las pasiones.

2) El sentido más común de razón en Hume es una combinación de A con C y D, es decir, *la razón será así una facultad, encargada del discernimiento de la verdad y la falsedad, que se ejerce u opera bien mediante el razonamiento abstracto (relaciones de ideas), bien por el probable (cuestiones de hecho).* Lo adecuado sería, por tanto, reservar el término «razón» para la facultad y «razonamiento» para sus dos operaciones indistintamente. No obstante, es muy corriente que Hume utilice «razón» para referirse por extensión a sus operaciones.

Profundizar más en la naturaleza de esta razón de la que habla Hume, significaría extendernos a una serie de problemas que, aunque interesantes, se salen en

este momento de nuestros objetivos. Para nuestros propósitos, basta con saber que Hume mantiene una concepción dual de la razón y que la bifurca en dos operaciones: la consideración abstracta de relaciones de ideas y la consideración probable de relaciones fácticas o cuestiones de hecho. En nuestra opinión, con eso basta para la presente discusión.

En lo que respecta, ya de modo estricto, a la teoría de las pasiones de Hume —que es el objeto central de la *Disertación*—, si comenzamos por entroncar las pasiones con el resto de la teoría del conocimiento de Hume, deberemos observar en primer lugar que éste consideraba todos los contenidos mentales como «percepciones», que, a su vez, podían ser impresiones o ideas. Hume concebirá las pasiones como impresiones. Una pasión será:

> [...] una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito.[20]

Las impresiones en Hume pueden nacer de impresiones o ideas anteriores (impresiones de reflexión) o no resultar de las mismas (impresiones de sensación). Las pasiones son impresiones de reflexión.

Las pasiones son también impresiones simples, o sea, no podrán estar constituidas por elementos más simples y básicos que ellas.

La simplicidad de las pasiones impide, por definición, cualquier análisis de éstas, pero no impide establecer comparaciones entre ellas, que es lo que de hecho realiza Hume en una primera fase de su estudio de las pasiones.

Por medio de la comparación, se logra determi-

20. THN, SB 437 / FD 645.

nar la *similitud* de las pasiones: las pasiones tienen entre ellas la única y simple semejanza de que son o bien agradables o bien desagradables. Éste es el único y pobre resultado del estudio comparativo de las pasiones y la principal razón de que Hume tuviese que recurrir a un *estudio genético* —como muy bien señala Passmore— para un mejor conocimiento de su naturaleza.

Como hemos dicho, para Hume las pasiones no pueden ser reducidas a partes, lo que no significa que no podamos decir nada sobre ellas. Por ejemplo, podemos tratar de establecer las condiciones bajo las cuales aparece una pasión. Esto es lo que realiza Hume mediante la aplicación a las pasiones de su primer criterio de diferenciación: el criterio causal.

Mediante dicho criterio, Hume distingue primariamente las pasiones en directas o indirectas.

Por pasiones directas entiende Hume aquellas que surgen de modo inmediato a partir del placer o del dolor. Por indirectas, sin embargo, conceptúa a aquéllas que nacen también del placer o del dolor, pero por intermedio de sus ideas.[21]

En un segundo sentido, que introduce alguna confusión, Hume utiliza «pasiones directas» para diferenciar todas estas pasiones que nacen del placer y del dolor de aquéllas que tienen su origen no en mi placer o dolor previos, sino en un instinto natural «enteramente inexplicable».[22]

Norman Kemp Smith[23] propone muy juiciosamente que, a pesar de que Hume no lo haga así, deberíamos llamar a estas pasiones no nacidas del placer y del dolor «pasiones primarias», y a las que sí

21. Hume estudia diversos aspectos y problemas relativos a las pasiones directas en la sección I de la *Disertación*, GG, IV, 139-143.

22. Cfr. THN, SB 439 / FD 647.

23. Cfr. Smith, *op. cit.*, p. 168.

nacen de ellos «pasiones secundarias». De este modo, podremos reservar el término «pasiones directas» sólo para aquéllas que de modo directo nacen a partir de un dolor o placer previos, o lo que es lo mismo, que surgen de una impresión de placer o dolor antecedentes.

Una vez aclarado esto, podemos señalar ya que en el estudio genético que Hume realiza de las pasiones va a distinguir, en primer lugar, su *causa*, su *objeto*, y una serie de circunstancias causales de mayor o menor importancia. Pues bien, es precisamente de la consideración de las pasiones desde el punto de vista de su *causa* de donde surge la división de las pasiones en directas e indirectas.

Las pasiones directas surgen de manera *inmediata* y *simple* del placer o del dolor, o lo que es lo mismo, de la percepción de cosas o eventos que son agradables o desagradables, o bien de la idea de su ocurrencia pasada, presente o futura. Las principales pasiones directas son: deseo y aversión, alegría y tristeza, esperanza y temor, desesperación y confianza.[24]

Hume presta relativamente poca atención a las pasiones directas, ya que en general no presentan casi ningún problema grave. Los problemas surgen cuando Hume incluye a la voluntad entre las pasiones directas.[25] No obstante, debemos señalar que Hume reconocerá luego que había considerado erróneamente la voluntad como una pasión, cuando era más exactamente un principio pasional que pone en marcha ciertas respuestas pasionales al considerar que mis acciones pueden ayudarme a lograr o evitar algo agradable o desagradable respectivamente.[26]

---

24. Su definición en *Disertación*, GG, IV, 139; cfr. también THN, SB 277 / FD 445 y SB 439 / FD 647.

25. Cfr. THN, SB 438 / FD 646.

26. En la *Disertación* (GG, IV, 139), Hume ha resuelto claramente esta aparente contradicción y proporciona una definición

Por su parte, las pasiones indirectas no proceden simplemente de los sentimientos provocados por una experiencia de dolor o placer, sino que a esto necesitan añadir «una doble relación de impresiones e ideas».[27] Este complejo concepto de la teoría de las pasiones de Hume sólo se aclara un poco analizando en concreto las pasiones indirectas básicas: orgullo y humildad, amor y odio. Otras pasiones indirectas menos importantes son: ambición, vanidad, envidia, piedad, malicia y generosidad.[28]

Para llegar a comprender lo que significa esa «doble relación de impresiones e ideas», se hace necesario distinguir, antes de nada, entre lo que es el *objeto* de una pasión y lo que es su *causa*.

La causa de las pasiones es para Hume aquella idea que las excita; su objeto en cambio «aquello a que dirigen su atención una vez excitadas».[29]

La pasión se encuentra de este modo situada entre dos ideas: la primera es la causa o principio productivo de la pasión; la segunda es producida por la propia pasión y es la que constituye su objeto.

La segunda distinción que Hume considera fundamental para explicar correctamente la naturaleza de las pasiones indirectas es la que se da, dentro de la causa de una pasión, entre la cualidad que actúa y el sujeto en el cual se coloca (*sujeto de inhesión*).[30]

La teoría de Hume sobre las pasiones indirectas se caracteriza, por tanto, porque afirma que la géne-

---

clara de la voluntad como «principio pasional» y no como «pasión». Cfr. también THN, SB 439 / FD 647.

27. Cfr. para este tema *Disertación*, GG, IV, principalmente 144-146. Cfr. también THN, SB 439 / FD 647.

28. Hume dedica a estas pasiones las secciones II, III y IV de la *Disertación*. Para su definición cfr. *Disertación*, GG, IV, 144. Cfr. también THN, SB 277 / FD 445.

29. Para esta importante distinción cfr. *Disertación*, GG, IV, 144 y también THN, SB 278 / FD 448.

30. Cfr. *Disertación*, idem.

sis causal de estas pasiones es compleja. Ni la *causa* ni el *objeto* solos bastan para que acontezcan tales pasiones. Este supuesto hace mucho más rico el análisis de Hume.

En suma, las condiciones explicativas de las pasiones indirectas son:

1. Objeto de atribución.
2. Causa (motivo): 2.1 Sujeto (de inhesión).
   2.2 Cualidad (operativa).

Como resumen de las ideas esenciales sobre la génesis de las pasiones directas e indirectas valgan las siguientes palabras de Terence Penelhum:

> En el caso de las pasiones directas podemos deducir que creía que la causa y el objeto eran lo mismo, en el caso de las pasiones indirectas son distintos porque estas pasiones no nacen sólo de la percepción de alguna cosa o cualidad, sino que requieren mi conciencia de la persona con la que ésta se halla en relación: en el caso del orgullo y la humildad se tratará de sí mismo, en el del amor y el odio, de alguna otra persona. Éstos son los objetos de las pasiones en la medida en que son distintos de las causas.[31]

Una vez definidos y explicados los elementos causales de las pasiones indirectas, podemos pasar a exponer ya su génesis concreta a través de la acción de los principios asociativos.

Hume busca un mecanismo que unifique la conexión entre las muy variadas causas de las pasiones indirectas y las correspondientes respuestas pasionales. Parece encontrar esta clave en una serie de mecanismos asociativos.

El primer principio que rige la vida pasional es la «asociación de ideas», que es una hipótesis que pretende explicar el hecho de que, a pesar de la continua movilidad de la mente humana, estos movi-

31. Terence Penelhum, *Hume*, Londres, MacMillan, 1975, p. 98.

mientos se efectúen de una manera bastante regular y determinable.[32]

La asociación de ideas se encuentra dirigida por las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad.

La «asociación de impresiones» constituye el segundo elemento básico del mecanismo desencadenante de las pasiones indirectas. La única relación que determina la puesta en funcionamiento de dicha asociación de impresiones es la semejanza.[33]

Esta semejanza implica sólo que si un objeto *relacionado* conmigo me place, es decir, me provoca una impresión placentera, ese placer dará lugar al orgullo, ya que la impresión que da lugar a éste se encuentra relacionada con el placer por similitud.

> Tenemos, así, una doble asociación: entre uno mismo y el objeto relacionado con uno mismo y entre el placer y el orgullo, que es una sensación placentera en sí misma. Esta doble asociación se concibe como un mecanismo por el que se produce la pasión.[34]

Creemos que se comprenderá mejor este proceso si partimos de las pasiones *directas* anteriormente mencionadas.

Hume sostiene que el impulso motor de la mente

---

32. La asociación de ideas era ya empleada en el libro I del *Treatise*, concretamente en THN, I, i, 4; SB 10-13 / FD 98-102. Cfr. también THN, SB 283 / FD 454. En la *Disertación* se halla claramente definida en GG, IV, 144-145.

33. Cfr. *Disertación*, GG, IV, 145 y también THN, SB 283 / FD 455. Esto planteará muchas dificultades a Hume, porque, como dice Ardal, «[...] si la asociación de impresiones opera sólo por semejanza, resultará difícil explicar por qué de un número de impresiones semejantes debería surgir una en un caso dado». (*Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966, p. 26.)

34. Ardal, *ibidem*.

humana es el placer o el dolor. Pues bien, uno de los productos más inmediatos y directos del placer y del dolor es lo que Hume llama «movimientos mentales de acercamiento y evitación», o sea, las pasiones directas, que son resultado de la experiencia de determinados objetos causantes de dolor o placer. Pero, como muy acertadamente señala Hume:

> Cuando los objetos que causan placer o dolor adquieren además una relación con nosotros mismos o con otros, continúan suscitando deseo y aversión, tristeza y alegría, pero causan al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor y odio, que tienen en este caso una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer.[35]

Cuando el cambio en la *causa* de la pasión directa consiste en que se modifica su situación por la introducción de una relación con el Yo o con otra persona definida, actúa la asociación de ideas y se establece uno de los pasos para la aparición de las pasiones indirectas. Aparte de esto, simplemente ha de darse una asociación de impresiones semejantes entre el placer o el dolor de las pasiones directas y el excitado por la introducción de esa nueva relación para que aparezca una de las cuatro pasiones indirectas básicas: orgullo-humildad, amor-odio.

Parece evidente que estas pasiones, por mucho que intente salvarlo Hume con su esquema asociacionista, se muestran como derivados de la alegría o la tristeza, del deseo o la aversión. Pero, aclaremos un poco más el sentido de la doble transición, analizando en concreto el caso del orgullo.

La idea del objeto causante del placer o del dolor que da lugar a la alegría o la tristeza se conecta con la idea que tenemos de nosotros mismos al ponerse

35. THN, SB 574 / FD 819.

en relación con el Yo dicho objeto, y, entonces, se produce la transición de ideas: de la idea de un objeto placentero no conectado para nada con nosotros (en el sentido de poseído permanentemente o perteneciente a nuestro carácter) se pasa a la idea de ese mismo objeto, pero ahora conectado con el Yo. En el primer caso, causa y objeto son lo mismo, en el segundo —debido a la introducción de lo que nosotros consideramos una «conexión existencial»— el objeto de la pasión es el Yo y la causa aquello que excita la pasión.

La idea del Yo es, en cierto modo, origen y consecuencia de la pasión: la relación con el Yo o con el Otro es determinante para la aparición de las pasiones indirectas, pero el Yo y el Otro son a la vez la idea a la que se dirige la mente cuando se excita la pasión.

No obstante, no es la asociación de ideas (transición o relación la llama también Hume) la que se da en primer lugar en la causación de las pasiones indirectas, pues «la relación de ideas, [...] sería completamente superflua si no estuviera precedida por una relación de afecciones».[36]

Ha de darse primero una transición entre impresiones o afecciones similares producidas ambas por la misma causa o motivo. Si a esto se añade la transición entre ideas se intensifica la transición entre las impresiones y aparece la pasión.

Pongamos un ejemplo para que se comprenda mejor: una fuerte suma de dinero regalada a un grupo de amigos me proporciona un placer que da lugar a alegría. Pero, la misma suma, si me es regalada a mí, me producirá una impresión similar de placer, pero por la conexión que esa causa tiene ahora con el Yo, se producirá una pasión nueva, en este caso, el orgullo.

---

36. THN, SB 305 / FD 481-482.

El cambio en la situación de la causa hace pasar a una impresión similar, pero no igual ya; si a esto añadimos que ese cambio en la situación permite establecer una conexión con el Yo, tenemos ya la posibilidad de que se den las dos transiciones y aparezca la pasión indirecta.[37]

La relación de las pasiones indirectas con la Ética y la política —que es lo que de verdad nos interesa— procede fundamentalmente de dos afirmaciones de Hume: en primer lugar, afirma que la aprobación y desaprobación morales son pasiones indirectas y, en segundo lugar, afirma que el carácter extremadamente sensible de las pasiones en general —recuérdese que son concebidas como impresiones— es lo que hace que éstas no puedan someterse a la razón; la acción queda así delimitada como el reino de la experiencia sensible; la razón será derrocada de su función como directora de la conducta *sensibilizando* el dominio de la acción.

Este carácter extremadamente *sensible* de las pasiones —que Hume reconoce y destaca— quizás sea la causa de que no siempre podamos ser razonables, o someternos a los dictados de la razón, en nuestra conducta. Esto se ve claramente en el caso del odio.

En un principio, parece que el odio por una persona sólo se despierta si la acción causante de la pasión es intencionada;[38] no obstante, cuando la cualidad que nos desagrada es relativamente constante en el sujeto o en sus acciones y no ocasional, la génesis de las pasiones discurre en contra de los juicios objetivos.[39]

---

37. La importancia pasional de la idea del «Yo» es destacada en *Disertación*, GG, IV, 148-149.

38. Definición del «odio» en *Disertación*, GG, IV, 144; análisis de su estructura causal en *ibidem*, 155-156; cfr. también THN, SB 348 / FD 535.

39. Cfr. THN, SB 348-349 / FD 536.

Lo normal en estos casos sería suponer que un correcto y pausado razonamiento o reflexión, después de hacer que nos diésemos cuenta del carácter inintencionado de la acción, lograse anular o al menos adormecer la pasión del odio, o la que fuese. Según este modo de pensar, la mera contemplación de la fuente de las pasiones (ausencia de voluntariedad) podría modificarlas e incluso suprimirlas.

Pero las pasiones se resisten al dominio combinado de la reflexión y del razonamiento experimental. Y no porque sean irracionales, ni porque constituyan un factor de distorsión y descontrol para la vida humana, sino porque instauran un dominio esencialmente heterogéneo respecto al de la razón. Ahí está el valor fundamental de la teoría ética y antropológica de Hume, en darse cuenta, ya desde su estudio de las pasiones indirectas, de que las pasiones no son, no pueden ser, reducidas a mero espejismo de la razón.

Queda claro, pues, que desde su análisis de la naturaleza y génesis de las pasiones, Hume llega a vislumbrar ya su tesis fundamental: no siempre somos razonables: nuestras pasiones no siempre son modificables por las valoraciones objetivas.[40]

Como parece evidente ya, uno de los objetivos fundamentales de la investigación moral y política de Hume, que estamos analizando, es mostrar que las pasiones desempeñan el papel principal tanto en la conducta en general como en la conducta moral y política. Para ello, Hume tenía que demostrar que cuando sentíamos que la razón nos determinaba estábamos equivocados. En realidad, nos movía lo que él llamaría una «calm passion» o pasión apacible.

La distinción entre pasiones apacibles y violentas responde a la utilización de un criterio diferenciador no analizado hasta ahora y que presenta un carácter

40. Ardal, *op. cit.*, p. 39.

y estructura muy diferentes a los anteriores: la *intensidad emocional*.

El criterio de intensidad sería un criterio de segundo orden que se aplicaría a la clasificación ya establecida que agrupaba a las pasiones según fuesen primarias o secundarias, directas o indirectas. No obstante, aunque todas las pasiones podrían ser apacibles y violentas según el caso y la circunstancia, algunas tienden a ser violentas y otras apacibles con una cierta regularidad:

> Una pasión apacible es aquélla que normalmente, aunque no necesariamente, es suave en lo que respecta a su cualidad emocional sentida; una violenta aquélla que por lo normal, aunque no necesariamente, es intensa en su cualidad emocional sentida.[41]

Pero, ¿cómo hay que interpretar la «intensidad sentida»? ¿Cómo puede tener influencia sobre la conducta una pasión que, como la apacible, no es ni tan siquiera sentida con claridad?

La aportación fundamental y más original de Hume a este respecto es su idea según la cual tendríamos que distinguir, a su vez, entre *violencia* y *apacibilidad* de una pasión, por un lado, y *fuerza* y *debilidad*, por el otro:

> Una pasión es violenta cuando su intensidad es muy grande, apacible cuando ésta es leve. Una pasión es fuerte o débil si es efectiva o inefectiva a la hora de determinar las acciones en ocasiones concretas.[42]

Por «intensidad sentida» hemos de entender, por tanto, «alteración emocional». La expresión es un poco forzada, pero fiel. Por consiguiente, no se puede

41. Penelhum, *op. cit.*, p. 92.
42. *Ibidem*, p. 123.

confundir la fuerza con la violencia, la apacibilidad o suavidad con la debilidad.

Como hemos visto, la distinción vulgar entre pasiones apacibles y violentas es equívoca en cuanto que considera distintas estas pasiones. No obstante, una vez especificado que dicho criterio establece sólo una gradación de intensidad dentro de las pasiones, el concepto de pasión apacible puede servir para aclarar el fundamento de la confusión entre la influencia de la razón y de las pasiones sobre la conducta.

Se puede decir, sin temor a equivocarnos, que el conflicto razón/pasiones como tema central de la Ética de Hume no podría ser entendido ni resuelto sin la definición previa de la naturaleza y funciones de las pasiones apacibles e indirectas que hemos realizado, lo que junto a la elucidación anterior del concepto humeano de razón, nos proporciona el armazón conceptual necesario para comprender correctamente la solución proporcionada por Hume a ese problema.

2. *La relación entre las pasiones y la razón como clave de la Ética de Hume*

La filosofía y el pensamiento común han considerado, generalmente, que las acciones humanas, cuando son adecuadas, están dominadas por la razón y que las pasiones son un elemento que tiende a alterar dichas acciones y que, por tanto, deben ser negadas o sometidas por la razón. Toda la filosofía de Hume en su primera fase, como veremos, es un intento de mostrar que las pasiones son un elemento positivo dentro de las acciones —y mucho más importante de lo que se había creído normalmente—, así como que son las pasiones las que dominan a la razón. Vamos a estudiar ahora la justificación que

da Hume a esa inversión del modo tradicional de caracterizar la conducta humana.

No obstante, ya desde un principio, nos gustaría dejar muy claro que, a pesar de que Hume recupera la importancia de las pasiones, no las exalta de modo absoluto negando la razón (al modo romántico o frankfurtiano), sino que establece, o intenta establecer, una articulación entre ambas en el ámbito de la acción.

Toda la teoría de la acción moral de Hume gira en torno a la cuestión del papel de las pasiones y de la razón en este tipo de acciones; la formulación esencial de dicha teoría se encuentra en el conocido pasaje del *Tratado* en el que Hume habla de la «esclavitud de la razón». Este mismo problema es planteado en la *Disertación* con menor dramatismo, pero con similar radicalidad; dado su carácter esencial para nuestra discusión, citaremos por extenso el correspondiente fragmento a fin de centrar nuestro análisis:

> Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección. *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes, y ya sean conocidas o desconocidas, ya aprehendidas erróneа o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción.[43]

Como es evidente, el sentido de este pasaje depende de lo que Hume entienda por razón y por pasiones.

43. *Disertación*, GG, IV, 161; cfr. también THN, SB 415 / FD 617.

Por eso, lo primero que vamos a hacer es recordar lo que hemos dicho sobre la definición humeana de estos dos conceptos.

Si para Hume los únicos objetos de conocimiento son las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho o relaciones fácticas, la razón no podrá ser sino la facultad de comparar ideas o de establecer cuestiones de hecho e inferir sobre ellas. En términos más simples, la razón sólo puede establecer la existencia de objetos y determinar las relaciones de hecho entre ellos o las relaciones entre sus ideas. Éstos son los límites del poder de la razón en el pensamiento de Hume.

Desde un principio, queda muy claro que Hume no va a considerar posible que la razón sea una instancia o actividad de tipo práctico, es decir, directamente determinante de la conducta; la única posibilidad de influir en la acción que va a dar Hume a la razón es a través de las pasiones, es decir, indirectamente y subordinándola a ellas. Pero, desde un punto de vista práctico —y no ya gnoseológico como en el capítulo anterior—, ¿qué entiende Hume por pasiones?

La idea central de la que parte la teoría de Hume sobre el papel de las pasiones en la conducta es la de que la razón nunca nos puede mover a la acción; de esto sólo son capaces las pasiones. Este supuesto se basa en el concepto humeano de la razón, de sus usos y funciones, que ya hemos expuesto. Pero, si en muchos casos afirmamos que la razón determina la conducta, deberá haber una explicación para una equivocación tan frecuente.

Hume se dio cuenta de que los hombres en general, y los filósofos en especial, habían estado siempre orgullosos de creerse movidos a actuar por la razón. Pero la sensación gratificante que provoca esta idea no es un argumento de juicio en favor de las teorías racionalistas de la conducta. La causa fundamental

de este autoengaño que, en opinión de Hume, da lugar a dichas teorías racionalistas, fue que se pensaba que para que una pasión pudiera llevarnos a actuar tenía, por necesidad, que sentirse con una gran intensidad; pero como señala Penelhum:

> [...] esta suposición confunde la fuerza o debilidad de una pasión, que es una cuestión de capacidad para afectar a nuestro pensamiento o acción, con su intensidad o suavidad, que es una cuestión de cualidad emocional sentida.[44]

Por tanto, el logro más sutil de Hume a este respecto es haberse dado cuenta de que determinar la pasión que ha actuado sobre nosotros es una cuestión acerca del grado de fuerza de las pasiones en cuestión y no de su grado de violencia.[45]

Esta confusión es lo que hace que si no sentimos ningún tipo de «arrebato emocional» o «rapto sentimental», pensemos que no nos estamos dejando guiar por una pasión, pues el poder de éstas creemos que es proporcional a su intensidad, sino por la razón, que para el racionalismo se caracteriza por la suavidad emocional con que realiza su supuesta determinación práctica.

Con esta errónea oposición radical entre la violencia de las pasiones y la apacibilidad de la razón que se da en el «pensamiento vulgar», se elimina la posibilidad de que existan ciertas pasiones cuyos efectos sobre la conducta sean muy intensos mientras que las alteraciones emocionales que producen son mínimas. La originalidad de la teoría de las pasiones de Hume es precisamente la introducción de esa posibilidad por medio de su concepto de *pasión apacible*.

De esta manera, lo que podríamos llamar el «giro

44. Penelhum, *op. cit.*, p. 92.
45. Cfr. *ibídem*, p. 112.

humeano» en Ética se caracterizará por afirmar que en todos los casos de presunta determinación racional de la conducta, en realidad estamos siendo guiados primordialmente por una pasión apacible.

Parece evidente, por tanto, que Hume tuvo que fundamentar la posibilidad de que una pasión fuese apacible y a la vez tuviese una profunda influencia sobre el pensamiento y la conducta humanos, para poder explicar, desde un punto de vista totalmente «pasional», todos aquellos fenómenos que, hasta ese momento, se habían explicado recurriendo a una *guía racional de la práctica* que determinaba *directamente* la conducta humana, y cuya acción se caracterizaba, al parecer, por el bajo nivel de las alteraciones emocionales (cualidad emocional sentida) que provocaba.

Todo esto explica también la importancia que tiene la teoría de las pasiones para la teoría ética. Sin esta conexión no es posible comprender el sistema de Hume.

Si en su teoría ética se pretendía desarrollar la tesis del carácter pasivo e inútil de la razón en el plano práctico, Hume debía mostrar antes que en los fenómenos de conducta en los que se pensaba que la razón determinaba la acción, el papel de esa *razón* podía ser desempeñado coherentemente por una instancia pasional: las pasiones apacibles.

Una vez establecida en términos generales la posición de Hume, tendremos necesariamente que exponer los argumentos mediante los que se prueba la incapacidad práctica de la razón, así como las tesis acerca del papel en la acción de esa razón destronada y acerca de sus relaciones con las pasiones.

El argumento fundamental en contra de la influencia práctica de la razón es de carácter gnoseológico o lógico, y parte de la definición humeana de la razón ya expuesta.

En coherencia con la división de todos los objetos

de conocimiento en relaciones de ideas y cuestiones de hecho, la verdad y la falsedad podrán definirse como un acuerdo o desacuerdo bien con relaciones de ideas bien con los hechos.

> Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo será incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso podrá ser objeto de la razón.[46]

Queda claro, por tanto, que para Hume los objetos de la razón son aquellas entidades susceptibles de un valor de verdad, o sea, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Las entidades que pueden tener un valor de verdad son las proposiciones.

Para oponerse a la razón o para estar de acuerdo con ella, es decir, para ser razonable o irrazonable, hay que poder estar de acuerdo o en desacuerdo con un objeto de la razón, pero, como el único medio de oponerse a tal objeto es poseer un valor de verdad contrario al suyo, sólo podrán oponérsele entidades susceptibles de ese valor; ahora bien, como las únicas entidades que pueden tener valor de verdad son las proposiciones, parece poder deducirse que para oponerse a una proposición y, por tanto, a la razón, habrá que ser una proposición y ser susceptible de un valor de verdad.

Pero ocurre, y esto es lo esencial para Hume, que las pasiones y acciones no representan las cosas de una determinada manera, sino que simplemente se dan, existen, son realizadas, ejecutadas o sentidas. Por tanto, no son ni pueden ser proposiciones, lo que es lo mismo que decir que no pueden relacionarse directamente con la razón. No puede haber una relación directa entre la razón y las acciones, ni pueden aplicarse directamente a éstos términos como «razo-

46. THN, SB 458 / FD 675.

nable» o «irrazonable», pues carecen de las características precisas para que ello sea posible.

Hume observa que en el lenguaje ordinario no se tienen en cuenta estas precisiones. Este lenguaje ordinario no muestra conciencia de que los juicios del entendimiento son los únicos que pueden ser contrarios a la razón o a la verdad o estar de acuerdo con ellas.

Ahora bien, todas las acciones se encuentran acompañadas de ciertos juicios sobre sus objetos y sobre los medios de llegar a ellos. Pues bien, las acciones sólo podrán ser verdaderas o falsas (en suma, estar relacionadas con la razón) en la medida en que lo sean los juicios que las acompañan y en la manera en que éstos lo son. Un juicio del tipo señalado puede ser erróneo en dos sentidos y en estos dos mismos sentidos, aunque *indirectamente*, podemos decir que una acción es *irrazonable*:

A) cuando una acción se basa en la suposición de la existencia de cualquier objeto que no existe, y

B) cuando al realizar una acción elegimos medios insuficientes para conseguir el fin previsto, y nos engañamos en nuestros juicios acerca de las conexiones causales que habrían de conducir al objeto.

Desde un punto de vista estrictamente racional y no moral, es decir, limitado a los juicios que acompañan las acciones excluyendo una consideración de éstas en sí mismas o de sus fines, podrán tan sólo tenerse en cuenta esos dos aspectos de las acciones; por esa razón, si una acción:

> [...] no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla.[47]

47. THN, SB 416 / FD 618-619.

La intención de Hume con todo este estudio es diferenciar dos ámbitos en la acción y dos niveles de análisis de ésta.

Por un lado, tenemos el ámbito de los fines que rigen la acción, y desde ese ámbito podemos criticar y evaluar una acción desde un punto de vista moral, porque dicha acción se base en preferencias y elecciones normativamente incorrectas; estamos en el plano de la *lógica de la moral y de la motivación*.

Pero, por otro lado, tenemos el ámbito de los medios que conducen a los fines anteriores, y desde ahí podemos criticar la misma acción, porque el sujeto haya actuado basándose en una creencia errónea respecto a un asunto de hecho; estamos criticando tan sólo, en ese caso, aquellos juicios que acompañan a la acción y, por tanto, estamos en el plano de la *lógica de la decisión*.

Hume realiza esta distinción entre *moralidad* y *racionalidad* porque, en la práctica, se tiende a mezclarlas y confundirlas.

Pero mientras en el lenguaje ordinario es admisible y hasta lógico que se dé tal indistinción, al no existir una delimitación clara de la naturaleza, posibilidad y límites de la razón, esta misma confusión es gravísima en filosofía.

A partir de la restricción de la razón al ámbito del conocimiento de la mera existencia de los objetos y de sus diversas relaciones (ideales o reales), Hume establece que *en el plano práctico* la razón sólo puede llegar a determinar la mera existencia de los fines de la acción y la adecuación de ciertos medios para llegar a ellos, pero no puede fundamentar ese «orden de los fines», ya que, en ese caso, estaríamos hablando ya de la deseabilidad moral y última de tales fines y de las acciones que llevan a ellos, y, ¿cómo podría la razón, a partir de sus limitadas posibilidades, realizar esa fundamentación y establecer «lo desea-

ble»? Los fines de la acción están en el orden del deseo y no son reducibles a razones.

Hume manifiesta en su posición haberse dado cuenta perfectamente de que un predominio absoluto de la racionalidad en las acciones, con independencia de los deseos y pasiones y sometiéndolos a ella, puede dar lugar a conductas aberrantes, ya que, como hemos visto, la razón no puede tener en cuenta para nada la moralidad y deseabilidad de fines y medios, sino tan sólo la perfecta adecuación entre éstos.

Y es que la razonabilidad, la adecuada y coherente planificación, es un elemento básico en las acciones, pero éstas no pueden regirse exclusivamente por ella, sino que necesitan abrirse a un nuevo ámbito, el de los fines en sí mismos, que ya no está sometido a la razón sino que es dominio de las pasiones. Hume se da cuenta de que la mera conveniencia racional de algo no es motivo suficiente para perseguirlo, sino que tenemos que abrigar un deseo que nos predisponga hacia ello o hacia aquello que está tras de él y que es a lo que conduce como fin; Hume resume muy bien esta cuestión cuando dice:

> Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos.[48]

Como se puede observar, Hume pone de manifiesto que la razón no puede provocar las acciones y que se ocupa tan sólo de la coherencia lógica de éstas. Esto podría ser una demostración clara de que hay

48. THN, SB 414 / FD 616.

una escisión entre la racionalidad y la acción, entre racionalidad y moralidad —en general, entre la razón y todo el dominio de la práctica. A pesar de ello, Hume no postula una total escisión entre ambos órdenes, sino que trata de integrar la razón en el ámbito de la práctica. Vamos a explicar a continuación brevemente cómo lo hace.

Hume rechaza la idea de que la razón pueda estimular o impedir las acciones de modo directo, aunque sí acepta que influya en ellas de modo secundario o instrumental,[49] ya que las acciones se realizan bajo ciertos supuestos fácticos (conocimiento del objeto y de los medios para alcanzarlo) que la razón suministra; ahora bien, la influencia directa sobre la acción la tienen los deseos o pasiones.

Por tanto, *la razón es una esclava de las pasiones* en el ámbito de la acción en el sentido de que la razón afecta a las acciones después del impulso director de una pasión, deseo o propensión; lo único que hace y puede hacer es dirigir impulsos que ya han sido dados.

Traduciendo lo dicho a una terminologia más moderna, se podria decir que lo que Hume sostiene es que el conocimiento del marco real de la acción, asi como de las legalidades reales, es decir, de aquellas leyes del mundo real que pueden afectar a nuestra acción, es muy relevante para formular pronósticos acerca del estado futuro del mundo y, por tanto, también es importante para determinar las acciones a realizar por nosotros en consonancia con tal estado; no obstante, todo esto no es suficiente, porque, como señala Kliemt:

49. Cfr. José García Roca, *Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981, pp. 241-242.

Nuevos conocimientos en ambos campos pueden aparejar acciones diferentes. Pero, según la concepción de Hume, esto puede suceder sólo bajo la condición adicional de que las modificaciones de la acción parezcan adecuadas al fin que persiguen. Sin las finalidades, que no resultan del conocimiento de los hechos sino de los afectos y las pasiones, desde la perspectiva humeana no se producirían, en principio, las acciones.[50]

La tesis de Hume, aunque limita mucho el papel que tradicionalmente se había concedido a la razón en la acción, no la rechaza totalmente, ya que reconoce el hecho innegable de que la razón puede cambiar la información fáctica que dirige las acciones, y, por consiguiente, influir en éstas: «todo aquello que la razón encuentra imposible o inadecuado deja de ser deseado y exigido por sus dueñas, las pasiones».[51]

Hume, por tanto, es muy prudente al señalar las limitaciones de la razón en el plano práctico, y no subordina la razón a las pasiones a no ser en el sentido limitado que ya hemos expuesto; «por supuesto que Hume no mantuvo nunca nada tan absurdo como la proposición de que mis creencias no afectan a mi conducta; simplemente sostuvo que mis creencias *por sí solas* no afectan a mi conducta».[52]

Más que sostener que la razón no desempeña ningún papel en la conducta moral, Hume parece apuntar la idea de que, aunque no es la fuente de las distinciones morales ni de su poder de motivación, sin embargo, desempeña un importante papel indirecto dentro del fenómeno integral de la moral; como señala Norton,

50. H. Kliemt, *Las instituciones morales. (Las teorías empiristas de su desarrollo)*, Barcelona, Alfa, 1986, p. 54.

51. Norton, *op. cit.*, p. 101.

52. Jonathan Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 5.

> [...] la razón no hace posible la experiencia moral del mismo modo que lo hace el sentimiento, pero, sin embargo, sí posibilita la experiencia moral porque la razón es la que nos capacita para constituir, reconocer y modificar nuestros sentimientos morales.[53]

Por tanto, podemos decir, de modo general, que la decisión final en lo que respecta a la deseabilidad o indeseabilidad moral de las acciones y su ejecución parece ser pronunciada por las pasiones, pero:

> [...] la razón, por medio del examen, del descubrimiento y del análisis prepara el camino de esta sentencia proporcionando un entendimiento adecuado de la situación en cuestión.[54]

La interrelación concreta entre la razón, las pasiones y la acción, se puede observar especialmente bien en torno al concepto de utilidad.

Es evidente que la razón será muy importante si vamos a tener en cuenta las consideraciones de utilidad, porque sólo ella puede informarnos de la «tendencia de las cualidades y acciones y señalar sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y su poseedor».[55] Ahora bien, es algo evidente —y Hume lo sabe apreciar muy bien— que no es lo mismo conocer lo beneficioso que desearlo.

Y ahí está el problema precisamente, porque la razón, como indica muy bien Hume, da cuenta únicamente de la corrección fáctica o adecuación de una determinada acción respecto a un fin, pero no nos dice nada acerca del fin en sí mismo. Es necesario, por tanto, un sentimiento-deseo-pasión que nos predisponga en favor de la aceptación de dicho fin y que nos haga realizar las acciones necesarias para lograrlo:

---

53. Norton, *op. cit.*, p. 109.
54. *Ibidem*, p. 122.
55. E_2, SB 285 / NP 155.

La razón nos instruye en las diversas tendencias de las acciones, pero es el sentimiento de humanidad lo que distingue aquéllas que son beneficiosas y lo que nos mueve hacia el fin que producen.[56]

Y es que los fines últimos de la acción moral no pueden ser determinados por la razón, sino que necesitan de los sentimientos y emociones, en suma, de los deseos.

Hume suele colocar como fines básicos u originarios y causantes primarios de la *acción* la consecución del placer y la evitación del dolor, pero creemos que también serían coherentes con la teoría general de la acción moral de Hume planteamientos no-hedonistas. Lo esencial de la «antropología moral» de Hume no es la afirmación de que las acciones se basan en deseos de fines hedonistas, sino que *originariamente* se basan en deseos. Los deseos últimos y fundamentales no tienen necesariamente que estar conectados con el placer y el dolor como fenómenos exclusivamente individuales; para estar de acuerdo con la teoría de la acción moral de Hume, únicamente hay que afirmar que ciertos deseos que dan lugar a determinadas acciones no son fundamentables por medio de razonamientos por muy lejos que nos remontemos causalmente. Por tanto, el hallazgo de Hume acerca de que la razón influye en las propensiones y en las acciones que éstas generan debe completarse con la limitación de que sólo influye la razón en las propensiones cuando el agente posee una propensión anterior de la cual no puede «darse razón».

En coherencia con eso, se puede afirmar que la razón no actuaría sobre los fines deseados de modo último (moralidad), sino sobre el ámbito de los medios para llegar a ellos (racionalidad práctica), y, muy indirectamente, sobre la esfera de los bienes

56. Norton, *op. cit.*, p. 123.

y fines secundarios y sobre la coherencia de su adaptación a los primarios.

La razón influirá en las acciones morales sólo de modo indirecto y a través de las pasiones, pero aun de este modo, la razón desempeña una función práctica y moral y no es expulsada por Hume de esos dominios. Hume tan sólo define exhaustivamente su funcionamiento en tanto «razón práctica» o «guía práctica de la acción»: la razón *no define* el ámbito de la moralidad, pero es un factor importante para llegar a él por medio de la *acción*.

Parece, por tanto, que aunque la frase cumbre de la Ética de Hume es «la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones», sin embargo, hay suficientes evidencias dentro de su sistema que van en contra de una interpretación literal e irracionalista de este aserto. En los textos de Hume hay claros indicios que permiten afirmar, en el plano de la antropología moral al menos, dos supuestos nada irracionalistas sobre las relaciones razón-pasiones.[57]

A) *La razón puede afectar, cambiar e, incluso, extinguir pasiones o deseos*: que la razón no puede oponerse a las pasiones quiere decir que no puede hacerlo autoritariamente, pero sí puede prevenirlas o modificarlas por procedimientos concretos. La razón puede presentar los objetos ante nuestras pasiones como alcanzables o inalcanzables, reales o irreales, y, de esta manera, controlará de modo indirecto, no autoritario y efectivo a las dominantes pasiones.

B) *La razón puede influir indirectamente en la voluntad*: Hume afirma hiperbólicamente que la razón es inactiva y que no puede influir en la acción. Esto hay que tomarlo en el sentido de que no influye en ella directamente. También aquí vuelve a rechazar Hume las concepciones *autoritarias* del control racio-

57. Ídem.

nal de la conducta. Pero, en cambio, afirma que, aunque los meros juicios de razón no pueden impulsar o dar lugar a una acción, porque para ello hace falta un *deseo básico*, sí pueden influir o modificar tales deseos. En cuanto que éstos son los que dan lugar a los impulsos de la voluntad, estará controlando indirectamente tales impulsos y a la propia voluntad, que no es nada en sí misma sino en cuanto que se ejerce en dichos impulsos.

3. *La importancia final de la «Disertación sobre las pasiones»*

El hecho de que en esta exposición hayamos destacado, hasta el momento, la utilidad de conocimiento de la *Disertación* para el estudio del pensamiento de Hume, especialmente de su Ética, no debe dejar a un lado la cuestión —totalmente diferente— del establecimiento de su valor intrínseco dentro de dicho pensamiento. Es evidente que se trata de una obra menor, cuya función no es creativa, sino de confirmación y resumen de las tesis sostenidas por Hume en el libro del *Tratado* dedicado a las pasiones. Con la *Disertación* completa Hume, como hemos dicho, su tarea de clarificación, mejoramiento y desarrollo de lo expuesto, a su modo de ver imperfectamente, en su primera obra. En ese sentido, la traducción de esta obra al castellano viene a completar, de algún modo, la traducción ya realizada por otros especialistas[58] de la *Investigación sobre el conocimiento hu-*

58. *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta), Madrid, Alianza Editorial, 1981[2]. *Investigación sobre los principios de la moral* (traducción, introducción y notas de M. Fuentes Benot), Buenos Aires, Aguilar, 1981[2]. También en *De la moral y otros escritos* (traducción de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. 1-203.

mano y de la *Investigación sobre los principios de la moral*, obras que Hume proyectó como resúmenes de los libros I y III del *Tratado* respectivamente, pero que se convirtieron en trabajos nuevos respecto a éste. El caso de la *Disertación* es distinto: pretendió ser un resumen, y de hecho lo es. No obstante, creemos que su edición y traducción castellanas pueden ayudar a atraer la atención sobre la desconocidísima teoría humeana de las pasiones y sobre su conexión con la Ética de Hume.

Ahora bien, precisamente por su carácter de resumen del libro II del *Tratado*, la traducción de la *Disertación* no tendría ninguna utilidad si no se estableciesen de forma exacta las correspondencias que hay entre las dos obras.

En esta edición, se ha realizado dicho trabajo párrafo a párrafo; los resultados están recogidos en el amplio —pero necesario— número de notas que acompañan a la traducción de esta obra. Este trabajo creemos que no sólo ayudará a conocer mejor la propia *Disertación* sino también el *Tratado*.

Una comparación exhaustiva entre las dos obras como la realizada aquí creemos que es la primera vez que se lleva a cabo. Por lo que conocemos, también es la primera vez que se traduce al castellano la *Dissertation on the Passions*.

3
HUME ENSAYISTA

A diferencia del *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), con el que está relacionada la obra que hasta ahora hemos estado comentando, los *Essays Moral, Political, and Literary* de Hume (1741-1742)

dieron a su autor, junto a su *History of Great Britain*, una gran popularidad y tuvieron un grandísimo éxito editorial.

Ha sido tradicional hasta hace muy poco despreciar la obra ensayística de Hume, considerando que, con ella, Hume renuncia a su obra «seria» en busca del favor del público y del éxito económico que no pudo lograr con su *Tratado*. Es totalmente cierto que Hume fue un autor que deseaba —abiertamente y sin hipocresía— el reconocimiento y el éxito, pero este deseo no le llevó en ningún caso —como puede comprobarse en numerosos episodios de su vida y obra— a renunciar a ninguna posición que creyera justificada, ni a ninguno de sus principios filosóficos fundamentales.

Hume estaba preocupado más bien por el problema de la forma adecuada para la exposición filosófica y por los posibles malentendidos a que pudiera dar lugar algún defecto en ésta. En ese aspecto sí influyó el fracaso editorial del *Treatise*. Tras éste, Hume se embarcó en una tarea de refinamiento estilístico que acabó mejorando de modo sustancial su dominio de las técnicas de exposición en filosofía.

Desde un punto de vista estilístico, el ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» es buena prueba de ello. Frente a la dispersión temática que muestran algunas secciones del *Treatise*, aquí Hume opera definiendo un problema básico y agotando, en lo posible, sus diversos aspectos y matices. Este hecho, junto al evidente perfeccionamiento de lo estrictamente lingüístico, hacen mucho más clara su comprensión.

Creemos que éste fue el ámbito estricto de influencia del público sobre Hume, ya que desde el punto de vista de los temas tratados, no sólo no se da, tras el *Treatise*, un debilitamiento de la postura de Hume, o un deslizamiento hacia posiciones más tradicionales, sino, muy al contrario, una intensifica-

ción de los ataques humeanos contra tales posiciones, proceso que culminaría con la publicación de los polémicos y temidos *Dialogues on Natural Religion* (1777).

Ahora bien, a pesar de formar parte, en contra de lo pensado tradicionalmente, del proyecto filosófico general de Hume, es justo reconocer que los *Essays* son obras menores, aunque esto no les reste en absoluto ningún interés. Haciendo honor a su propio nombre, constituyen *ensayos* de enfrentamiento con un tema, en los cuales Hume pone a prueba, en una extensión muy limitada, el aparato conceptual de su teoría.

El ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» —que estaba incluido ya en la primera edición de los *Ensayos* de Hume de 1741 y es, por tanto, inmediatamente posterior en su elaboración al *Tratado*— responde perfectamente a ese modelo. El egoísmo, que es el tema del que en el fondo se ocupa el trabajo, había sido incluido en la teoría humeana de las pasiones expuesta en el libro II del *Treatise*, pero Hume no había realizado una evaluación *suficientemente completa* de la importancia del egoísmo como motivo de conducta individual y social. Esta evaluación, así como la articulación del egoísmo con la benevolencia, constituirá en un momento posterior (1751) uno de los objetivos de la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ahora bien, en el intervalo que lleva hasta esa obra, Hume realiza en este ensayo un bosquejo de su posterior y más elaborada teoría acerca de la conducta socio-político-moral del ser humano, y de los principios generales que la rigen.

Por otro lado, y para no extendernos demasiado, señalaremos que el ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» muestra todos los rasgos más característicos de la antropología y la ética humeanas: crítica de la antropología racionalista, ejemplificada en este caso en Hobbes; intento de an-

tropología integral que articule los papeles del egoísmo y de la benevolencia; en fin, oposición a las concepciones religiosas de la naturaleza humana, naturalismo, distinción entre hombre y animal sin llegar a una ruptura total entre ellos, etc.

Se trata, en suma, de una pequeña obra que, tanto por su contenido como por su forma, constituye un magnífico ejemplo de la sutileza y energía del pensamiento de David Hume.

Resulta obvio que en una introducción general como ésta no pueden ser desarrollados todos esos temas con el debido cuidado; no obstante, nos gustaría comentar muy brevemente el tratamiento realizado por Hume del problema del «egoísmo», aunque sólo sea por la interesante inversión teórica que realiza de los paradigmas habituales de consideración de este fenómeno.

La diferencia esencial entre la teoría de Hume y la teoría de los llamados «filósofos egoístas», y también la diferencia fundamental respecto a los filósofos del «moral sense», se aprecia de manera clara en el mencionado ensayo: en su caracterización del comportamiento humano y, especialmente, del comportamiento moral, Hume tiende a pensar que existen ciertos principios generales, entre los cuales dos de los más básicos —y en igualdad de importancia— son el egoísmo —en el sentido de interés propio o búsqueda de éste de modo preferente— y el altruismo —o consideración de los intereses de los otros individuos humanos en la búsqueda de nuestro propio interés. Lo básico de esta posición, así pues, es el propósito de articulación de egoísmo y altruismo dentro de una teoría integral de la naturaleza moral del hombre.

La redacción de un ensayo dedicado específicamente a la crítica de las teorías denigratorias de la naturaleza humana, entre las que destaca el «egoísmo filosófico» de Hobbes y Mandeville, se comprende mejor si se señala que Hume consideraba todas estas

teorías corolarios del racionalismo e intelectualismo morales, que ya desde el *Tratado*, y hasta sus últimas obras, fueron objeto permanente de su crítica.

Al igual que en el caso del racionalismo del que son seguidores, el problema principal que presentan las teorías egoístas de la Moral y de la Sociedad es la aceptación tan sólo superficial de la existencia y realidad del fenómeno del altruismo moral, ya que de inmediato se le convierte en un simple epifenómeno del egoísmo o del interés personal:

> Sí, todo es egoísmo. Amas a tus hijos sólo porque son tuyos; tu amigo lo es por una razón similar y tu país te crea una obligación sólo porque tiene una conexión contigo mismo.[59]

El argumento fundamental en que se apoya tal reducción parece ser doble: por un lado, el egoísmo parece ser un fenómeno pasional básico que está tras el resto de actitudes pasionales; y en segundo lugar, parece proporcionar una explicación extremadamente sencilla y convincente de los motivos directores del comportamiento humano. Hume critica estos dos aspectos de forma radical.

De un lado, y tras el análisis de la estructura pasional del ser humano llevado a cabo en el *Tratado* y en la *Disertación*, Hume pretende haber mostrado que el fenómeno pasional del egoísmo no es primario sino derivado, y no puede entenderse antes de que existan al menos cierto tipo de pasiones conectadas con la satisfacción de las necesidades corporales, e incluso algunas pasiones que van ligadas a la previa identificación individual y social del sujeto. La aparición del egoísmo necesita de una mínima experiencia pasional previa, lo que refuta las teorías que

59. «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana», GG, III, 155; cfr. también E_2, SB 295-296 / NP 168-169.

consideran al egoísmo como la actitud pasional inmediata del sujeto humano.[60] Es decir, y para finalizar, la pasión egoísta no es comprensible sino suponiendo la existencia de unas pasiones más básicas, que son las que nos harían reconocernos como tales hombres. Sobre esto actuaría luego el egoísmo o concentración del punto de vista en el individuo concreto, en el «Yo».

Por otro lado, resulta cierto que el egoísmo es una explicación simple, pero, por ello mismo, no es convincente. Hume piensa que, dada la complejidad de la naturaleza humana, no es apropiado intentar explicarla por medio de teorías monistas, sino que es necesario elaborar explicaciones antropológicas y morales de signo integral y pluralista, como la que el propio Hume intentaba elaborar.

Así pues, en «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» Hume no parte de la negación de la importancia del egoísmo, del interés personal, del amor a uno mismo, sino del rechazo a la conversión teórica de estos fenómenos pasionales en los únicos móviles de la conducta humana. Este es estrictamente el contexto teórico con el que se relaciona el mencionado ensayo, y desde el que se puede captar su significado, su importancia y su conexión con el resto de la obra de Hume.

En lo que respecta a los otros cuatro ensayos morales incluidos en este volumen, de los que el mismo Hume señala que están dedicados «a tratar las opiniones de las sectas que se forman en el mundo y sostienen diferentes concepciones de la vida y felicidad humanas»,[61] la cuestión de mayor interés es, precisamente, la determinación de cuál de esas sectas es con la que se identifica Hume, si es que lo hace con alguna.

---

60. Cfr. «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana», ídem, y también E_2, SB 301-392 / NP 176.

61. GG, III, 197.

Como hemos señalado al comentar el ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana», la primera edición de los *Ensayos* de Hume, en un solo volumen, era de 1741. En la segunda edición de esta obra, de 1742, Hume no introduce grandes correcciones, pero sí añade un segundo volumen que incorpora doce nuevos ensayos, entre los cuales se hallaba incluida la serie de cuatro «ensayos morales» que agregamos aquí: «El epicúreo», «El estoico», «El platónico» y «El escéptico».[62]

Este grupo de cuatro ensayos constituye de algún modo una rareza dentro del conjunto de los ensayos humeanos, ya que parece que el autor puso en ellos «algo más que el ordinario cuidado, adornándolos con floridas imágenes, y puliendo las frases con tal precisión, que las siguientes ediciones apenas hacen alteración alguna en su lenguaje».[63]

T.H. Green y T.H. Grose, editores del texto original, siguiendo a uno de los principales biógrafos de Hume, John Hill Burton, defienden claramente la preferencia estoica de Hume —en lo que se refiere estrictamente a estos ensayos, claro está—, por lo que dan prioridad a «The Stoic» frente a «The Sceptic».

De manera general, nuestra posición es que las razones argüidas por Green y Grose —y que analizaremos brevemente a continuación— no son suficientemente convincentes. Así pues, creemos que resulta más adecuado afirmar que la identificación de

62. Para todo lo referente a la datación de estos ensayos y a la discusión sobre la *posible* identificación de Hume con alguno de los cuatro filosóficos personajes, cfr. GG, III, pp. 40 y ss. En el resto de la literatura crítica no hay casi ninguna mención de estos cuatro ensayos, a los que, sin embargo, Hume consideraba de cierta relevancia, como prueba el hecho de que en la advertencia previa a la edición de los *Ensayos* aluda específicamente a su contenido y a su correcta interpretación.

63. GG, III, 45.

Hume con «el escéptico» es clara, aunque Hume, como buen conocedor que era de las técnicas expositivas filosóficas y literarias, hábilmente enmascara tal identificación, con el fin de que no se resolviera de antemano la discusión entre las cuatro escuelas. En cualquier caso, parece que la extensión dedicada a «The Sceptic», así como la presencia en él de importantes doctrinas del *Tratado*, apoyan la afirmación de la preferencia humeana por este ensayo.

El argumento fundamental esgrimido por los partidarios de la identificación de Hume con «el estoico» consiste fundamentalmente en afirmar que, a pesar de ser evidentemente escéptica la filosofía de Hume, sin embargo, su escepticismo nada tiene que ver con el encarnado por el personaje del ensayo.

Para estos clásicos editores y biógrafos de Hume, el escepticismo que hemos de esperar de Hume es de tipo gnoseológico, mientras que el que encontramos en el ensayo es de orden moral, o más estrictamente, filosófico-moral.

Este argumento presenta dos problemas fundamentales: por un lado, parte del supuesto de que el escepticismo de Hume es puramente gnoseológico, lo que es consecuencia de una lectura fragmentaria del *Tratado de la naturaleza humana*, a partir de la cual se concede una excesiva primacía al libro I —dedicado al conocimiento— sobre los libros II y III —dedicados a las pasiones y a la moral—, cuando el propio Hume había señalado que pretendía que las diversas partes de la obra formaran una misma cadena de pensamiento,[64] esto es, que su filosofía fuese gnoseológica, pero también moral y política, sin perder por ello su unidad. En segundo lugar, la argumentación antiescéptica y proestoica de estos autores pasa por alto el hecho —evidente por otra parte— de que el

64. Cfr. THN, SB XII / FD 31.

escepticismo gnoseológico de Hume es recogido también en «The Sceptic», cuando se resume —casi con las mismas palabras del libro I del *Tratado*— la importante teoría acerca del carácter subjetivo de las cualidades sensoriales; y, lo que es más importante, también se pasa por alto el hecho de que Hume, igual que hizo en el libro III de la misma obra, traslada en el mencionado ensayo esta tesis al plano moral, dando lugar a una de las claves de su Ética: las cualidades morales, la virtud y el vicio, tienen también una naturaleza subjetiva.

Por consiguiente, parece que podemos afirmar, por un lado, que las preferencias estoicas de Hume evidentemente existen, son reales; valga como ejemplo el aprecio mostrado en los ensayos aquí editados por autores como Séneca y, sobre todo, Cicerón. Ahora bien, y por otro lado, esto no debe llevarnos a afirmar de modo general que Hume defendía una filosofía estoica y, en especial, una visión estoica del comportamiento. Si se lee otra obra de Hume contenida en este mismo volumen y que ya hemos comentado, la DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES, se comprende que, por ejemplo, su visión del tema del papel de la razón y de las pasiones en la Moral es incompatible con cualquier clase de estoicismo.

Una consideración global de la filosofía moral de Hume, en especial de su antropología moral, nos muestra claramente que no puede afirmarse en modo alguno que Hume considerase el modelo estoico de conducta, sobre todo en lo referido al tema de las pasiones, como algo a imitar, desarrollar o aplicar, sino más bien todo lo contrario, puesto que Hume parte de la afirmación inicial —claramente antiestoica— de que ninguna pasión es sometible, desviable, controlable, a no ser por otra pasión, pero nunca por medio de una razón o entendimiento similar al defendido en su antropología moral por los estoicos.

Así pues, el ensayo «The Sceptic» parece especialmente importante para Hume, lo que se refleja en los cuidados y extensión concedidos a éste. ¿Significa eso que podemos identificar, sin más, a Hume con el escéptico imaginario? Creemos que ello sería minusvalorar los propósitos y la inteligencia de Hume. Éste no pretendía plantear un acertijo al lector. Suponía que quedaba claro que su filosofía era escéptica; más bien pretendía contrastarla, compararla, con otras posiciones morales y metafísicas, extrayendo sus puntos comunes y diferencias en un ejercicio especular. ¿Es Hume, por tanto, escéptico, estoico, epicúreo, o acaso platónico? La respuesta, a riesgo de simplificar, podría ser la siguiente: es escéptico, aunque sus elementos estoicos, epicúreos, e incluso platónicos —si los hubiera—, lo diferencian del escéptico con mayúsculas del retrato.

Pero, si Hume se esconde, ¿se esconde sólo por exigencias literarias? ¿Qué motivo tenía Hume para advertir en la edición de estos ensayos de 1742 que «resulta adecuado informar al LECTOR de que en estos ENSAYOS [...] se personifica un determinado carácter y, por consiguiente, no debe extraerse ofensa alguna de las opiniones contenidas en ellos»?[65] ¿Por qué esa disculpa? La explicación no es demasiado compleja.

Los temas tratados en tales ensayos, que van desde la naturaleza de la felicidad hasta la naturaleza de la providencia, pasando por la muerte, la vida futura o el placer, creemos que justifican esta advertencia de Hume. Igual que sucederá más tarde con los *Diálogos sobre la religión natural* (publicados póstumamente en 1777, pero elaborados ya antes de 1752), Hume esconde sus posiciones tras el velo de diversos y antagónicos personajes, lo que no es extra-

---

65. GG, III, 45-46.

ño si observamos los problemas que ciertos tratamientos directos de tales temas plantearon al autor desde la primera de sus obras.[66]

Así pues, Hume se esconde conscientemente, lo que, al igual que en el caso de los *Dialogues*, deja abierta la cuestión de cuál de los personajes habla por boca de Hume, o también —igual que en los *Dialogues*—, si Hume en realidad no tenía algo de mixtura, algo de epicúreo-estoico-platónico-escéptico. No es necesario recordar que Hume asimilaba e integraba elementos de tradiciones históricas muy dispares sin problema ninguno. ¿Es Hume, como dice él mismo de uno de sus personajes, «Proteus-like» (como Proteo), cambiante, mudable, o simplemente incoherente?

Hume persigue, en esencia, afirmar la multiplicidad, la diversidad, la verdad respectiva de cada una de las posiciones, lo que, al igual que ocurría en los *Diálogos* con las diversas religiones, probaría la falsedad esencial de todas. ¿Escepticismo absoluto y triunfante? No parece así. El triunfo del escepticismo se vuelve contra sí mismo si, como en el caso de Hume, se es razonablemente coherente. No hay dogmas, no hay puntos arquimédicos, ni siquiera el de la propia duda. Ninguna posición es absoluta, ninguna, ni siquiera la que las niega todas. Así pues, Hume está en los cuatro ensayos, en los cuatro personajes,

---

66. Es conocido que Hume tuvo que mutilar el *Tratado*, suprimiendo las partes de éste dedicadas a los milagros y a la providencia, en un deseo de que su obra no fuera excesivamente agresiva. Ciertamente, su visión de los posibles problemas derivados del tratamiento de ciertos temas de forma excesivamente clara y directa se confirmó como muy exacta a lo largo de su vida; bastará señalar que sus tres obras más polémicas, los *Diálogos sobre la religión natural*, y los dos ensayos *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma*, sólo se pudieron publicar después de muerto Hume y precedidos de «unas observaciones del editor, para que sirvan de antídoto contra el veneno que estas obras contienen».

y no está en ninguno, aunque en algunos momentos su voz se oiga claramente a pesar de sus intentos por esconderse; es en esos pocos lugares donde se aprecia una unión entre estilo y contenido que vuelve únicos estos cuatro ensayos y que justifica plenamente la edición y traducción que hemos realizado aquí; dejemos ya hablar al propio Hume:

> Ajenos al pasado, seguros del futuro, dejadnos disfrutar aquí el presente; y mientras poseamos una existencia, dejadnos mantener algún bien fuera del alcance del destino o la fortuna. El mañana traerá con él sus propios placeres, mas, si defraudara nuestros anhelados deseos, al menos disfrutaremos del placer de rememorar los placeres de hoy.[67]

* * *

Agradecimientos

Todos los problemas o errores que pueda presentar este trabajo son, indudablemente, imputables al autor de esta edición. No ocurre lo mismo con sus posibles aciertos, que, también sin duda alguna, tengo que compartir con todos aquellos que me han animado y ayudado: todos mis amigos; mis compañeros de la revista *Er*; mi familia; y, especialmente, M.ª Avelina Cecilia, Esperanza Guisán y mi mujer, Yolanda González. Este trabajo probablemente no se hubiese llevado a cabo sin el estímulo de todos ellos.

---

67. GG, III, 200.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

I

EDICIONES PRIMARIAS DE LOS *ENSAYOS* DE HUME

Las distintas ediciones de las obras de Hume, contemporáneas de éste, en las que se hallen incluidos los *Essays* aquí traducidos y la *Dissertation* serán designadas de aquí en adelante con una letra, con el fin de poder indicar de modo preciso en qué momento y en qué fecha se introducen las distintas versiones del texto y las diferentes variantes textuales. La clasificación de las ediciones está tomada de GG, vol. III, pp. 85-86. La lista es la siguiente:

Edición A:
Essays Moral and Political. Edinburgh: Printed by R. Fleming and A. Alison, for A. Kincaid, Bookseller, and sold at his shop above the Cross. MDCCXLI. One vol. (8.º). 2s. 6d. Gent. Mag., March 1742. Brit. Mus. and. Bodl.

Edición B:
The Second Edition, Corrected. MDCCXLII. Brit. Mus.

Edición C:
Essays Moral and Political. Volume II. MDCCXLII. Brit. Mus.

Edición D:
Essays Moral and Political. By David Hume, Esq. The Third Edition, Corrected with Additions. London: Printed for A. Millar, over against Catharine Street, in the Strand, and A. Kincaid in Edinburgh. MDCCXLVIII. One vol. (8.º). 3s. Gent. Mag., Nov. 1748. Bodl.

Edición E:

Philosophical Essays concerning Human Understanding. By the Author of the Essays Moral and Political. London: A. Millar. MDCCXLVIII. One vol. (8.º). 3s. Gent. Mag., April 1748.

Edición F:

Philosophical Essays concerning Human Understanding. The Second Edition, with Additions and Corrections. By Mr. Hume, Author of the Essays Moral and Political. London: Printed for M. Cooper, at the Globe in Paternoster Row. MDCCLI. Bodl.

Edición G:

An Enquiry concerning the Principles of Morals. By David Hume, Esq. London: A. Millar. 1751. One vol. (8.º). 3s. Bodl.

Edición H:

Political Discourses. By David Hume, Esq. Edinburgh: Printed by R. Fleming, for A. Kincaid and A. Donaldson. MDCCLII. One vol. (8.º). Gent. Mag. Feb. 1742. Bodl.

Edición I:

Political Discourses. The Second Edition. Bodl.

Edición K:

Essays and Treatises on Several Subjects. By David Hume, Esq.; in Four Volumes. London: A. Millar. Edinburgh: A Kincaid and D. Donaldson. MDCCLIII-IV. (8.º).

Edición L:

Four Dissertations. I. *The Natural History of Religión*. II. *Of the Passions*. III. *Of Tragedy*. IV. *Of the Standard of Taste*. By David Hume, Esq. London: A. Millar. MDCCLVII. One vol. (8.º). 3s. Gent. Mag., Feb. 1757. Bodl.

Edición M:

First Proof of the Above. No Title-Page: but in (?) Hume's handwriting - *Five Dissertations, to wit, The Natural History or Religion: Of the Passions: Of Tragedy: Of Suicide: Of the Inmortality of the Soul*. In the Advocates Library, Edinburgh.

Essays and Treatises on Several Subjects. By David Hume, Esq. A New Edition. London: A. Millar. Edinburgh: A. Kincaid and A. Donaldson. MDCCLVIII. Brit. Mus.

Edición N:

Ídem. MDCCLX. Four vols. (12.º). Brit. Mus.

Edición O:

Ídem. MDCCLXIV. Two vols. (8.º). Brit. Mus.

Edición P:

Essays and Treatises on Several Subjects. London: Printed for A. Millar, A. Kincaid, J. Bell, and A. Donaldson, in Edinburgh. And sold by T. Cadell, in the Strand. MDCCLXVIII. Two vols. (4.º). Brit. Mus.

Edición Q:

Essays and Treatises on Several Subjects. Printed for T. Cadell, (Successor to Mr. Millar), in the Strand; and A. Kincaid and D. Donaldson, at Edinburgh. MDCCLXX. Four vols. (8.º). Brit. Mus.

Edición R:

Essays and Treatises on Several Subjects. Printed for T. Cadell, in the Strand; and W. Donaldson and W. Creech, at Edinburgh. MDCCLXXVII. 2 vols. (8.º). Brit. Mus. and Bodl. *Two Essays.* - London. MDCCLXVII. Price Five Shillings. (On Suicide and the Inmortality of the Soul.)

Dialogues concerning Natural Religion. - By David Hume, Esq. 1779.

2
EDICIONES ORIGINALES DE OTRAS OBRAS DE HUME

An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740: A Phamphlet hitherto unknown by David Hume. Reprinted with an Introduction by J.M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

Essays: Moral; Political and Literary. London. Oxford University Press, 1963.

The Philosophical Works. Edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. In 4 vols. Reprint from the new edition, London 1882. Scientia Verlag, Aalen (Darm-

stadt), 1964. El volumen tercero incluye la reimpresión de la edición póstuma de los *Essays* de 1777.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh. Edited by E.C. Mossner and J.V. Price. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967.

The Letters of David Hume. Edited by J.Y.T. Greig; Oxford, Clarendon Press (reimp. de la ed. de 1932), 1969; 2 vols. (reimp.: New York, Garland Publishers, 1983).

New Letters of David Hume. Edited by R. Klibansky & E.C. Mossner; Oxford, Clarendon Press (reimp. de la ed. de 1954), 1969; reimp.: New York, Garland Publishers, 1983.

A Treatise of Human Nature. Edited, with an Analytic Index, by L.A. Selby-Bigge; Second edition, with text revised and variant readings by P.H. Nidditch; Oxford, Clarendon Press (reimp. de la 2.ª ed. de 1978), 1985.

An Enquiry Concerning Human Understanding. Edited with an Introduction by A. Flew. London, Open Court, 1986.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Table of Contents, and Analitical Index by L.A. Selby-Bigge, M.A. Third edition with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press. 1988.

3
EDICIONES CASTELLANAS DE LAS OBRAS DE HUME

Resumen del Tratado de la naturaleza humana (trad. del inglés e introd. de Carlos Mellizo), Buenos Aires, Aguilar, 1973.

Diálogos sobre la religión natural (trad., pról. y notas de Carlos Mellizo). Madrid, Aguilar, 1973 (B.I.F., 126).

Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural (pról. de Javier Sádaba), Salamanca, Sígueme, 1974.

Tratado de la naturaleza humana (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1977; 1 vol., Madrid, Tecnos, 1988[2].

Un compendio de un Tratado de la naturaleza humana, 1740: Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume (trad. de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal), Valencia, Cuadernos Teorema, 1977.

Investigación sobre el conocimiento humano (trad., pról. y notas de Jaime de Salas Ortueta), Madrid, Alianza Editorial, 1981[2].

Investigación sobre los principios de la moral (trad. e introd. de M. Fuentes Benot), Buenos Aires, Aguilar, 1981[2].

Ensayos políticos (trad. e introd. de Enrique Tierno Galván), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982[2] (Col. «Civitas») (1.ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955).

De la moral y otros escritos (pról., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982 (Col. «Civitas»).

Investigación sobre los principios de la moral, en David Hume: *De la moral y otros escritos* (trad. de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. 1-203.

Un diálogo, en David Hume, *De la moral y otros escritos* (trad. de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, pp. 207-232.

«Abstract», resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título *Tratado de la naturaleza humana* (introd., trad., notas y ejercicios de Alicia Olabuenaga), Barcelona, Editorial Humanitas, 1983.

Investigació sobre l'enteniment humà, Barcelona, Laia, 1984.

Mi vida (1776). Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo (1745) (ed. y trad. de Carlos Mellizo, con el apéndice «La muerte de David Hume»), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Ensayos políticos (introd. y trad. de César Armando Gómez), Barcelona, Orbis, 1985 («Biblioteca de Política Economía y Sociología», 40) (anteriormente publicado en Madrid, Unión Editorial, 1975).

«Del Suicidio» (trad. e introd. de Miguel Cereceda), *Er. Revista de Filosofía*, 2 (1985), pp. 135-144.

Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor. (Selección)

(trad. de Eugenio Ochoa; introd. y selección de Jordi Bañeres), 2 vols., Barcelona, Orbis, 1986 («Biblioteca de Historia», 84-85) (basada en la ed., Barcelona, Francisco Oliva, 1834).

Antología (ed. y trad. de Vicente Sanfélix), Barcelona, Península, 1986 («Textos Cardinales»,1).

Ensayos políticos (estudio preliminar de Josep. M. Colomer; trad. de César Armando Gómez), Madrid, Tecnos, 1987 (Col. «Clásicos del Pensamiento», 26) (es la edición de Unión Editorial [1975] y de Orbis [1985], pero con una introducción distinta).

4
BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE HUME

Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. Recoge sólo los trabajos más clásicos sobre Hume, o los que, siendo recientes, tienen mayor interés, con especial atención a las obras dedicadas a la filosofía moral y política de Hume. Se recogen indistintamente trabajos españoles y no españoles. No se recogen artículos de revistas, porque ello aumentaría en exceso esta bibliografía.

ANDERSON, Robert Fendel, *Hume's First Principles*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1966.

ARDAL, Páll S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.

AYER, A.J., *Hume*, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (ed. orig., Oxford, Oxford University Press, 1980 [Col. «Past Masters»]).

BASSON, A.H. (Seudónimo de A.P. Cavendish), *David Hume*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1981 (reimpresión de la 1.ª ed., Middlesex, Penguin Books, 1958).

BENNET, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

BERMUDO ÁVILA, José Manuel, *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio)*, Barcelona, Montesinos, 1984 («Biblioteca de Divulgación Temática», 24).

BRICKE, John, *Hume's Philosophy of Mind,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1980.

BROILES, R. David, *The Moral Philosophy of David Hume.* The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

CAPALDI, Nicholas, *David Hume: The Newtonian Philosopher,* Boston, Twayne Publishers, 1975.

CHAPPELL, V.C. (ed.), *Hume (A Collection of Critical Essays),* London, MacMillan, 1968 (1.ª ed., en Gran Bretaña; 1.ª ed. en U.S.A., 1966).

DELEUZE, Gilles, *Empirismo y Subjetividad (La Filosofía de David Hume),* Barcelona, Gedisa, 1981² (ed. orig., *Empirisme et Subjectivité,* Paris, P.U.F., 1953).

FERNÁNDEZ VÍTORES, Raúl, *Causa e identidad —David Hume—,* Madrid, Ediciones Libertarias, 1988.

FLEW, Anthony, *Hume's Philosophy of Belief. (A Study of His First «Inquiry»),* London, Routledge & Kegan Paul, 1980⁴ (1.ª ed., 1961).

—, *Hume: Philosopher of Moral Science,* Oxford, Basil Blackwell, 1986.

FOGELIN, Robert J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature,* London, Routledge & Kegan Paul, 1985 («International Library of Philosophy»).

FORBES, Duncan, *Hume's Philosophical Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos, *Empirismo e Ilustración Inglesa: De Hobbes a Hume* (prol. de Carlos París), Madrid, Cincel, 1985 (Serie «Historia de la Filosofía», 13). Cfr. para Hume caps. 1, 6 y 10, pp. 29-35, 102-119 y 179-210.

GARCÍA ROCA, José, *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume,* Valencia, Universidad de Valencia, 1981 («Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia»).

GLATHE, A.B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals. (A Study of Books II and III of the «Treatise».),* Berkeley, University of California Press, 1950.

GREIG, J.Y.T., *David Hume,* New York, Garland Publishers, 1983 (reimpresión de la edición original de New York-London, Oxford University Press, 1931).

GUISÁN, Esperanza, *Cómo ser un buen empirista en Ética,* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

HAAKONSSEN, Knud, *The Science of a Legislator. (The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HALL, Roland, *Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1978.

Desde 1976, HALL publica un artículo anual en *Hume Studies* con una bibliografía muy exhaustiva de Hume referente al año correspondiente.

HARRISON, Jonathan, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

—, *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1983 (reimp. de la 1.ª ed. de 1981).

JESSOP, T.E., *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy From Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London, Brown & Sons, 1938 (reimp., New York, Garland Publishers, 1983).

KEMP, J., *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London, MacMillan, 1970.

KLIEMT, Hartmut, *Las instituciones morales (Las teorías empiristas de su evolución)*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986 (Col. «Estudios Alemanes»).

LAIRD, John, *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932 (reimp., New York, Garland Publishers, 1983).

LINARES, Filadelfo, *Das Politische Denken Von David Hume*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 1984 («Studien und Materialen zur Geschichte der Philosophie», 24).

LIVINGSTON, D.W. & J.T. KING (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.

MACFADDEN, Folger, *Hume's Principle of Meaning*, Cosenza, Fasano, 1982.

MACKIE, J.L., *The Cement of the Universe (A Study on Causality)*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

—, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

MACNABB, D.G.C., *David Hume (His Theory of Knowledge and Morality)*, Oxford, Basil Blackwell, 1966 (1.ª ed. London, 1951).

MALHERBE, Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume (À la recherche de la verité)*, Paris, J. Vrin, 1976 («Bibliotéque d'Histoire de la Philosophie») (2.ª ed. corregida con una nueva bibliografía, Paris, Vrin, 1984).

MAUND, Constance, *Hume's Theory of Knowledge*, New York, Russell & Russell, 1972 (1.ª ed., London, MacMillan, 1937).

MELLIZO, Carlos, *El problema del conocimiento en David Hume, a la luz de su escepticismo (Extracto de Tesis Doctoral)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1970.

—, *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*, Zamora, Monte Casino, 1978.

MERCER, Philip, *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1983 («Philosophie d'aujourd'hui»).

MILLER, David, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

MORICE, G.P. (ed.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.

MOSSNER, Ernest Campbell, *The Life of David Hume*, London, Oxford University Press, 1954 (2.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1980).

NEU, Jerome, *Emotion, Thought and Therapy (A Study of Hume and Spinoza and the Relationship of Philosophical Theories of Emotions to Psychological Theories of Therapy)*, Berkeley, University of California Press, 1977.

NORTON, David Fate, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton (NJ), Princeton University Press 1982.

NOXON, James, *La evolución de la filosofía de Hume* (trad. de Carlos Solís), Madrid, Revista de Occidente, 1974 (reed., Madrid, Alianza Editorial, 1988).

PASSMORE, John, *Hume's Intentions*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1980 (3.ª ed. ampliada).

PEARS, D.F. (ed.), *David Hume. A Symposium*, London, MacMillan, 1966 (1.ª ed., 1963).

PENELHUM, Terence, *Hume*, London, MacMillan, 1975 («Philosophers in Perspective Series»).

RABADE ROMEO, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975 (B.H.F., 86).

SALAS ORTUETA, Jaime de, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, Universidad de Granada, 1967 (*sic.* por 1977).

Sesonske, A. & Fleming, N. (eds.), *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume*, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Co., 1965.

Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, New York, Garland Publishers, 1983 (1.ª ed., London, MacMillan, 1941).

Soghoian, Richard J., *The Ethics of G.E. Moore and David Hume. The "Treatise" as a response to Moore's refutation of Ethical Naturalism*, Washington (DC), University Press of America, 1979.

Stewart, John B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Westport (CT), Greenwood Press Publishers, 1977 (Reimpresión de la 1.ª ed., New York, Columbia University Press, 1963).

Stove, D.C., *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Stroud, Barry, *Hume*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Todd, W.B., (ed.), *Hume and The Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.

Turco, Luigi, *Lo scetticismo morale di David Hume*, Bologna, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice (CLUEB), 1984.

Tweymann, Stanley, *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

Whelan, Frederick G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Zabeeh, Farhang, *Hume, Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of His Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960 (2.ª ed., 1973).

Desde 1976 se edita la revista *Hume Studies*, dedicada a la reflexión y análisis sobre la obra humeana, así como a la actualidad de los problemas y posiciones planteados por ésta. Dicha revista es editada por el Department of Philosophy, University of Western Ontario, London, Ontario, Canada, N6A 3K7. Su editor actual es el profesor John W. Davis.

Addenda. Estando este trabajo en prensa apareció en el número de noviembre de *Hume Studies* el único trabajo que conozco sobre los ensayos «The Epicurean», «The Stoic», etc. (vol. XV, 2, 1989, pp. 307-324). De manera general, dicho trabajo concuerda con nuestra actitud de no identificar a Hume con ninguno de los personajes de los cuatro *Essays*.

David Hume

A DISSERTATION ON THE PASSIONS
UNA DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES

OF THE DIGNITY OR MEANNESS OF HUMAN NATURE
DE LA DIGNIDAD O MISERIA DE LA NATURALEZA HUMANA

THE EPICUREAN
EL EPICÚREO

THE STOIC
EL ESTOICO

THE PLATONIST
EL PLATÓNICO

THE ESCEPTIC
EL ESCÉPTICO

139 A DISSERTATION ON THE PASSIONS[a]

Sect. I

1. SOME objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated GOOD; as others, from their immediate disagreeable sensation, acquire the apellation of EVIL. Thus moderate warmth is agreeable and good; excessive heat painful and evil.

Some objects again, by being naturally conformable or contrary to passion, excite an agreeable or painful sensation; and are thence called *Good* or *Evil*. The punishment of an adversary, by gratifying revenge, is good; the sickness of a companion, by affecting friendship, is evil.

2. All good or evil, whence-ever it arises, produces various passions and affections, according to the light in which it is surveyed.

When good is certain or very probable, it produces JOY: When evil is in the same situation, there arises GRIEF or SORROW.

When either good or evil is uncertain, it gives rise

139 [a] El texto original de esta obra está incluido en GG, vol. IV, pp. 139-166.

UNA DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES *139*

Sección I

1. ALGUNOS objetos provocan inmediatamente una sensación agradable a causa de la estructura originaria de nuestros órganos y, por eso, son llamados BUENOS; del mismo modo que otros, por la inmediata sensación desagradable que provocan, se ganan el apelativo de MALOS. Así, el calor moderado es agradable y bueno, y el excesivo doloroso y malo.

En segundo lugar, algunos objetos, por ser naturalmente conformes o contrarios a una pasión, provocan una sensación agradable o dolorosa, y por eso, son llamados BUENOS o MALOS. El castigo de un adversario, al satisfacer el deseo de venganza, resulta bueno; la enfermedad de un compañero, al afectar a la amistad, resulta mala.

2. Todo bien o mal, aparezca donde aparezca, produce diversas pasiones y afecciones, de acuerdo con el aspecto con que es contemplado.

Cuando un bien es seguro o muy probable, produce ALEGRÍA; cuando un mal se encuentra en la misma situación, aparece la TRISTEZA o la PENA.[1]

Si tanto el bien como el mal son dudosos, dan lu-

1. Un pasaje idéntico se puede encontrar en THN, SB 439 / FD 647.

to FEAR or HOPE, according to the degree of uncertainty on one side or the other.

DESIRE arises from good considered simply; and AVERSION, from evil. The WILL exerts itself, when either the presence of the good or absence of the evil may be attained by any action of the mind or body.

3. None of these passions seem to contain any thing curious or remarkable, except *Hope* or *Fear*, which, being derived from the probability of any good or evil, are mixed passions, that merit our attention.

Probability arises from an opposition of contrary chances or causes, by which the mind is not allowed to fix on either side; but is incessantly tossed from one to another, and is determined, one moment, to
140 consider an object as existent, and another moment as the contrary. The imagination or understanding, call it which you please, fluctuates between the opposite views; and though perhaps it may be oftener turned to one side than the other, it is impossible for it, by reason of the opposition of causes or chances, to rest on either. The *pro* and *con* of the question alternately prevail; and the mind, surveying the objects in their opposite causes, finds such a contrariety as destroys all certainty or established opinion.

Suppose, then, that the object, concerning which we are doubtful, produces either desire or aversion; it is evident, that, according as the mind turns itself to one side or the other, it must feel a momentary impression of joy or sorrow. An object, whose existence we desire, gives satisfaction, when we think of those causes, which produce it; and for the same rea-

2. Idêntico a THN, SB 439 / FD 647.

3. Idêntico a THN, SB 439 / FD 647.

gar al MIEDO o a la ESPERANZA, según que el grado de incertidumbre esté de un lado o del otro.[2]

Del bien considerado por sí solo surge el DESEO; del MAL, la aversión. La VOLUNTAD se ejerce cuando la presencia del bien o la ausencia del mal pueden conseguirse por medio de alguna acción de la mente o del cuerpo.[3]

3. Ninguna de estas pasiones parece encerrar nada curioso o digno de ser señalado, a excepción de la *Esperanza* y el *Miedo,* que, por derivarse de la probabilidad de un bien o mal cualquiera, son pasiones mixtas que merecen nuestra atención.[4]

La probabilidad nace de una oposición de posibilidades o de causas contrarias, por la que a la mente no se le permite detenerse en uno de los extremos, sino que es movida incesantemente de uno a otro, y se la lleva a considerar un objeto como existente en un momento, y como lo contrario en un momento *140*
distinto. La imaginación o el entendimiento, llámesele como se quiera, fluctúa entre perspectivas contrarias, y, aunque quizás más a menudo se incline hacia un lado que hacia el otro, es imposible para él permanecer en ninguno de los dos, debido a la oposición de causas o de posibilidades. Los *pros* y los *contras* de la cuestión prevalecen alternativamente y la mente, al contemplar los objetos a la luz de opuestas causas, encuentra tal contraposición que se desvanece toda certidumbre u opinión establecida.[5]

Supongamos, pues, que el objeto respecto del cual tenemos dudas produce deseo o aversión; es evidente que, según la mente se mueva a un lado o a otro, deberá sentir una momentánea impresión de alegría o pena. Un objeto cuya existencia deseamos proporciona satisfacción cuando pensamos en aquellas causas que lo producen y, por la misma razón,

4. Idéntico a THN, SB 439 / FD 648.
5. Idéntico a THN, SB 440 / FD 648.

son, excites grief or uneasiness from the opposite consideration. So that, as the understanding, in probable questions, is divided between the contrary points of view, the heart must in the same manner be divided between opposite emotions.

Now, if we consider the human mind, we shall observe, that, with regard to the passions, it is not like a wind instrument of music, which, in running over all the notes, immediately loses the sound when the breath ceases; but rather resembles a string-instrument, where, after each stroke, the vibrations still retain some sound, which gradually and insensibly decays. The imagination is extremely quick and agile; but the passions, in comparison, are slow and restive: For which reason, when any object is presented, which affords a variety of views to the one and emotions to the other; though the fancy may change its views with great celerity; each stroke will not produce a clear and distinct note of passion, but the one passion will always be mixed and confounded with the other. According as the probability inclines to good or evil, the passion of grief or joy predominates in the composition; and these passions being intermingled by means of the contrary views of the imagination, produce by the union the passions of hope or fear.

4. As this theory seems to carry its own evidence along with it, we shall be more concise in our proofs.

The passions of fear and hope may arise, when the chances are equal on both sides, and no superiority can be discovered in one above the other.

suscita tristeza o desagrado bajo una consideración contraria. Así pues, de la misma manera que el entendimiento, en cuestiones probables, se encuentra escindido entre puntos de vista contrarios, así el corazón ha de encontrarse dividido entre emociones opuestas.[6]

Ahora bien, si consideramos la mente humana, observaremos que, en lo que respecta a las pasiones, no es similar a un instrumento de viento, que, al pasar todas las notas, pierde inmediatamente el sonido cuando el soplido cesa; sino que se parece más a un instrumento de cuerda, en el cual, después de cada pulsación, las vibraciones siguen manteniendo algún sonido, que, gradual e insensiblemente decae. La imaginación es extremadamente rápida y ágil, pero las pasiones, en comparación, son lentas e inquietas. Por esa razón, cuando se presenta algún objeto que ofrece una variedad de perspectivas a la una y de emociones a las otras, aunque la imaginación puede cambiar su perspectiva con gran celeridad, cada pulsación no producirá una clara y distinta nota-pasión, sino que una pasión se encontrará siempre confundida y mezclada con la otra. Según que la probabilidad se torne hacia el bien o el mal, predominará en la composición la pasión de la alegría o la de la tristeza. Y estas pasiones, al estar entremezcladas por medio de las perspectivas de la imaginación, producen por esta unión la pasión de la esperanza o la del miedo.[7]

4. Como esta teoría parece llevar su evidencia consigo misma, seremos más concisos en nuestras pruebas.

Las pasiones del miedo y la esperanza pueden aparecer cuando las posibilidades son iguales para los dos lados, y no puede descubrirse ninguna ventaja de uno sobre otro. Es más, en esta situación, las

6. Idéntico a THN, SB 440 / FD 648-649.

7. Idéntico a THN, SB 440-441 / FD 649-650.

141 Nay, in this situation the passions are rather the strongest, as the mind has then the least foundation to rest upon, and is tost with the greatest uncertainty. Throw in a superior degree of probability to the side of grief, you immediately see that passion diffuse itself over the composition, and tincture it into fear. Encrease the probability, and by that means the grief; the fear prevails still more and more, 'till at last it runs insensibly, as the joy continually diminishes, into pure grief. After you have brought it to this situation, diminish the grief, by a contrary operation to that, which encreased it, to wit, by diminishing the probability on the melancholy side; and you will see the passion clear every moment, 'till it changes insensibly into hope; which again runs, by slow degrees, into joy, as you encrease that part of the composition, by the encrease of the probability. Are not these as plain proofs, that the passions of fear and hope are mixtures of grief and joy, as in optics it is a proof, that a coloured ray of the sun, passing through a prism, is a composition of two others, when, as you diminish or encrease the quantity of either, you find it prevail proportionably, more or less, in the composition?

5. Probability is of two kinds; either when the object is itself uncertain, and to be determined by chance: or when, though the object be already certain, yet it is uncertain to our judgement, which finds a number of proofs or presumptions on each side of the question. Both these kinds of probability cause fear and hope; which must proceed from that property, in which they agree; namely, the uncertainty and fluctuation which they bestow on the pas-

pasiones son las más fuertes, ya que la mente tiene 141
menos asiento para descansar, y se ve agitada por la mayor incertidumbre. Establézcase un grado mayor de probabilidad hacia el lado de la tristeza y se verá inmediatamente que esa pasión se difunde por toda la composición y la tiñe con los colores del miedo. Increméntese la probabilidad y, por consiguiente, la tristeza, y el miedo prevalecerá cada vez más hasta que al final se haga de manera insensible –a medida que disminuye continuamente la alegría– pura tristeza. Una vez que se llegue a esta situación, disminúyase la tristeza por una operación contraria a aquélla por la que se la incrementó, a saber, disminuyendo la probabilidad del lado de la melancolía, y se verá cómo la pasión se aclara por momentos hasta tornarse esperanza insensiblemente, la cual otra vez pasa lenta y gradualmente a ser alegría, a medida que se incrementa esa parte de la composición por un incremento de la probabilidad. ¿No constituyen estas cosas pruebas claras de que las pasiones del miedo y la esperanza son mezclas de tristeza y alegría, del mismo modo que en óptica constituye una prueba de que un rayo coloreado de sol es un compuesto de otros dos el que, pasando aquél por un prisma, al disminuir o incrementar la cantidad de alguno de éstos, se descubra que predomina proporcionalmente –más o menos– en la composición?[8]

5. La probabilidad es de dos clases: o bien el objeto es en sí mismo incierto y necesita ser determinado por el azar, o bien, aun siendo el objeto ya seguro, sigue siendo incierto para nuestro juicio, que encuentra varias pruebas y hace varias suposiciones en favor de cada aspecto de la cuestión. Estas clases de probabilidad ocasionan ambas miedo y esperanza, lo cual debe proceder de esa propiedad en la que coinciden: la incertidumbre y fluctuación que proporcio-

8. Idéntico a THN, SB 443-444 / FD 652-653.

sion, by that contrariety of views, which is common to both.

6. It is a probable good or evil, which commonly causes hope or fear; because probability, producing an inconstant and wavering survey of an object, ocassions naturally a like mixture and uncertainty of passion. But we may observe, that, wherever, from other causes, this mixture can be produced, the passions of fear and hope will arise, even though there be no probability.

An evil, conceived as barely *possible,* sometimes produces fear; especially if the evil be very great. A man cannot think on excessive pain and torture without trembling, if he runs the least risque of suffering them. The smallness of the probability is compensated by the greatness of the evil.

But even *impossible* evils cause fear; as when we tremble on the brink of a precipice, though we know
142 ourselves to be in perfect security, and have it in our choice, whether we will advance a step farther. The immediate presence of the evil influences the imagination and produces a species of belief; but being opposed by the reflection on our security, that belief is immediately retracted, and causes the same kind of passion, as when, from a contrariety of chances, contrary passions are produced.

Evils, which are *certain,* have sometimes the same effect as the possible or impossible. A man, in a strong prison, without the least means of escape, trembles at the thoughts of the rack, to which he is sentenced. The evil is here fixed in itself; but the mind has not courage to fix upon it; and this fluctu-

---

9. Identico a THN, SB 444 / FD 653.

10. Identico a THN, SB 444 / FD 653.

nan a las pasiones por esa contraposición de perspectivas que es común a ambas.[9]

6. Lo que comúnmente causa el miedo o la esperanza es un bien o un mal probables, porque la probabilidad, al dar lugar a una perspectiva inconstante y cambiante de un objeto, produce naturalmente una similar mezcla e incertidumbre de las pasiones. Pero podemos observar que dondequiera que pueda producirse esta mezcla por otras causas, aparecerán las pasiones del miedo y la esperanza, aunque no haya probabilidad alguna.[10]

Un mal, considerado como remotamente *posible*, produce algunas veces miedo, especialmente si el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar en dolores y torturas extremos sin temblar, si corre el menor riesgo de padecerlos. La pequeñez de la probabilidad se ve compensada por la grandeza del mal.[11]

Pero incluso los males *imposibles* producen miedo, como, por ejemplo, cuando temblamos al borde de un precipicio, aunque sabemos que estamos perfectamente seguros, y que depende de nuestra elección el dar un paso adelante. La presencia inmediata del mal influye en la imaginación y produce una especie de creencia. Pero, oponiéndose a ella la reflexión sobre nuestra seguridad, la creencia es rechazada inmediatamente y se produce la misma clase de pasión que cuando, debido a una oposición de posibilidades, se producen pasiones contrarias.[12] *142*

Los males que son seguros algunas veces tienen el mismo efecto que los posibles o los imposibles. Un hombre encerrado en una prisión segura y sin el menor medio de escapar, tiembla ante la idea del potro, tormento al que está condenado. Aquí el mal es en sí mismo fijo, pero la mente no tiene valor para dete-

11. Idéntico a THN, SB 444 / FD 654.
12. Idéntico a THN, SB 445 / FD 654.

ation gives rise to a passion of a similar appearance with fear.

7. But it is not only where good or evil is uncertain as to its *existence*, but also as to its *kind*, that fear or hope arises. If any one were told that one of his sons is suddenly killed; the passion occasioned by this event, would no settle into grief, 'till he got certain information which of his sons he had lost. Though each side of the question produces here the same passion; that passion cannot settle, but receives from the imagination, which is unfixed, a tremulous unsteady motion, resembling the mixture and contention of grief and joy.

8. Thus all kinds of uncertainty have a strong connexion with fear, even though they do not cause any opposition of passions, by the opposite views, which they present to us. Should I leave a friend in any malady, I should feel more anxiety upon his account than if he were present; though perhaps I am not only incapable of giving him assistance, but likewise of judging concerning the event of his sickness. There are a thousand little circumstances of his situation and condition, which I desire to know; and the knowledge of them would prevent that fluctuation and uncertainty, so nearly allied to fear.
HORACE has remarked this phænomenon.

Ut assidens implumibus pulls avisi
Serpentum allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus praesentibus.

13. Idéntico a THN, SB 445 / FD 654-655.

14. HORACIO, *Epodos*, I, vv. 19-22. Esta misma cita aparece en THN, SB 447 / FD 656, pero allí el texto dice «pullus» y «sepertium»; las citas latinas de Hume son frecuentemente incorrectas. El fragmento en traducción de Félix Duque dice así: «Tal como el ave, asidua sobre sus implumes hijos, teme más por ellos el ata-

nerse en él; esta fluctuación da lugar a una pasión de apariencia similar al miedo.

7. Pero el miedo y la esperanza no sólo aparecen cuando el bien o el mal son inciertos respecto a su *existencia*, sino también cuando lo son respecto a su *clase*. Si a alguien se le dijese que uno de sus hijos había sido asesinado repentinamente, la pasión ocasionada por este acontecimiento no se afirmaría como tristeza hasta que no tuviese información sobre cuál de sus hijos había perdido. Aunque cada aspecto del asunto produce aquí la misma pasión, esa pasión no puede fijarse, sino que recibe de la imaginación, que es inestable, un trémulo y vacilante movimiento, semejante a la mezcla y enfrentamiento entre la tristeza y la alegría.[13]

8. De manera que todas las clases de incertidumbre tienen una gran conexión con el miedo, incluso aunque no produzcan ninguna oposición de pasiones, mediante las perspectivas opuestas que nos presentan. Si dejase a un amigo con alguna enfermedad, sentiría mayor ansiedad por su situación que si le tuviese delante, aunque quizás no sólo fuese incapaz de darle asistencia, sino incluso de juzgar el acontecimiento de su enfermedad. Habría miles de pequeñas circunstancias de su situación y condición que desearía conocer y el conocimiento de ellas prevendría esa fluctuación e incertidumbre tan íntimamente unidas al miedo. HORACIO[14] ha señalado este fenómeno.

Ut assidens implumibus pulls avisi
Serpentūm allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxilī
Latura plus praesentibus

---

que de las serpientes cuando los ha dejado; y no porque, si presente estuviera, su socorro fuese de mayor eficacia». Hutcheson cita estos mismos versos en *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, I, sec. 6.

A virgin on her bridal-night goes to bed full of
143 fears and apprehensions, though she expects nothing but pleasure. The confusion of wishes and joys, the newness and greatness of the unknown event, so embarrass the mind, that it knows not in what image or passion to fix itself.

9. Concerning the mixture of affections, we may remark, in general, that when contrary passions arise from objects nowise connected together, they take place alternately. Thus when a man is afflicted for the loss of a law-suit, and joyful for the birth of a son, the mind, running from the agreeable to the calamitous object; with whatever celerity it may perform this motion, can scarcely temper the one affection with the other, and remain between them in a state of indifference.

It more easily attains that calm situation, when the *same* event is of mixed nature, and contains something adverse and something prosperous in its different circumstances. For in that case, both the passions, mingling with each other by means of the relation, often become mutually destructive, and leave the mind in perfect tranquillity.

But suppose, that the object is not a compound of good and evil, but is considered as probable or improbable in any degree; in that case, the contrary passions will both of them be present at once in the soul, and instead of balancing and tempering each other, will subsist together, and by their union produce a third impression or affection, such as hope or fear.

The influence of the relations of ideas (which we shall explain more fully afterwards) is plainly seen in this affair. In contrary passions, if the objects be

15. Idèntico a THN, SB 447 / FD 657.

16. Idèntico a THN, SB 441-442 / FD 650.

Una virgen en su noche de bodas va al lecho llena de miedos y aprensiones, aunque no espera más que placer. La confusión de deseos y alegrías, la novedad y grandeza del desconocido suceso, confunden de tal manera la mente que no sabe en qué imagen o pasión detenerse.[15] *143*

9. En lo que respecta a la mezcla de pasiones, debemos señalar que, en general, cuando nacen pasiones contrarias de objetos no conectados en modo alguno, éstas tienen lugar alternativamente. Así, cuando un hombre se encuentra afligido por la pérdida de un juicio, y contento por el nacimiento de un hijo, la mente, que se mueve del objeto agradable al calamitoso, cualquiera que sea la celeridad con que pueda realizar este movimiento, apenas puede moderar una afección con la otra y permanece entre ellas en un estado de indiferencia.[16]

Esta tranquila situación se logra más fácilmente cuando el *mismo* evento es de naturaleza mixta y contiene algo adverso y algo favorable en sus diversos aspectos. Porque, en este caso, ambas pasiones, entremezcladas por medio de la relación, se hacen a menudo recíprocamente destructivas y dejan la mente en perfecta tranquilidad.[17]

Pero supongamos que el objeto no es un compuesto de bien y mal, sino que es considerado como probable e improbable en algún grado. En ese caso, las pasiones contrarias estarán a la vez presentes ambas ante el alma, y en vez de equilibrarse y atemperarse una a otra, subsistirán juntas y mediante su unión producirán una tercera impresión o afección, tal como la esperanza o el miedo.[18]

La influencia de las relaciones de ideas (que ya explicaremos con mayor amplitud más adelante) se ve claramente en este asunto. En el caso de pasiones

17. Idéntico a THN, SB 442 / FD 650.
18. Idéntico a THN, SB 442 / FD 650-651.

totally different, the passions are like two opposite liquors in different bottles, which have no influence on each other. If the objects be intimately *connected,* the passions are like an *alcali* and an *acid,* which, being mingled, destroy each other. If the relation be more imperfect, and consist in the *contradictory* views of the *same* object, the passions are like oil and vinegar, which, however mingled, never perfectly unite and incorporate.

The effect of a mixture of passions, when one of them is predominant, and swallows up the other, shall be explained afterwards.

Sect. II

144 1. Besides those passions above-mentioned, which arise from a direct pursuit of good and aversion to evil, there are others which are of a more complicated nature, and imply more than one view or consideration. Thus Pride is a certain satisfaction in ourselves, on account of some accomplishment or possession, which we enjoy: *Humility,* on the other hand, is a dissatisfaction with ourselves, on account of some defect or infirmity.

Love or *Friendship* is a complacency in another, on account of his accomplishments or services: *Hatred,* the contrary.

2. In these two sets of passion, there is an obvious distinction to be made between the *object* of the passion and its *cause.* The object of pride and humility is self: The cause of the passion is some excellence in the former case; some fault, in the latter. The object of love and hatred is some other person:

contrarias, si los objetos son *totalmente diferentes,* las pasiones se parecen a dos licores contrarios en botellas diferentes, que no tienen ninguna influencia uno en otro. Si los objetos están íntimamente *relacionados,* las pasiones son como lo *alcalino* y lo *ácido*, que, si están mezclados, se destruyen. Si la relación es más imperfecta —perspectivas contrarias del mismo objeto—, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, a pesar de estar mezclados, nunca se unen e integran perfectamente.[19]

El efecto de una mezcla de pasiones en la que una de ellas es predominante y somete a la otra se explicará más adelante.

Sección II

1. Además de estas pasiones ya mencionadas que 144
nacen de una búsqueda directa del bien y de una aversión por el mal, hay otras que tienen una naturaleza más complicada y que conllevan más de una inspección o consideración. Así, el *orgullo* consiste en una determinada satisfacción con nosotros mismos a causa de algún talento o posesión de que disfrutamos; en el lado contrario, la *Humildad* es una insatisfacción con nosotros mismos a causa de algún defecto o debilidad.

El *Amor* o la *Amistad* es una complacencia ante algún otro, a causa de sus talentos o favores. El *Odio* es lo contrario.

2. En estos dos conjuntos de pasiones ha de ser hecha una obvia distinción entre el *objeto* de una pasión y su *causa*. El objeto del orgullo y la humildad es uno mismo. La causa de la pasión es alguna excelencia en el caso de la primera, algún defecto, en el de la última. El objeto del amor y del odio es alguna

19. Idéntico a THN, SB 443 / FD 651-652.

The causes, in like manner, are either excelencies o faults.

With regard to all these passions, the causes ar what excite the emotion; the object is what the min directs its view to when the emotion is excited. Ou merit, for instance, raises pride; and it is essential t pride to turn our view on ourselves with compla cency and satisfaction.

Now, as the causes of these passions are very nu merous and various, though their object be uniforr and simple; it may be a subject of curiosity to cor sider, what that circumstance is, in which all thes various causes agree; or in other words, what is th real efficient causes of the passion. We shall begi with pride and humility.

3. In order to explain the causes of these pas sions, we must reflect on certain principles, whicl though they have a mighty influence on every ope ration, both of the understanding and passions, ar not commonly much insisted on by philosophers The first of these is the *association* of ideas, or tha principle, by which we make an easy transitio from one idea to another. However uncertain an changeable our thoughts may be, they are not en tirely without rule and method in their changes They usually pass with regularity, from one object
145 to what resembles it, is contiguous to it, or produce by it.* When one idea is present to the imaginatior

* See Enquiry concerning Human Understandin Sect. III, Of the Association of Ideas, p. 17.[a]

145 [a] Hume cita por la paginación de la edición de 1722, qu luego sería recogida en la edición póstuma de 1777, que suele se la base de todas las ediciones modernas. L.A. Selby-Bigge recogi esta numeración y la colocó al margen de su edición de las dc *Enquiries* (3ª ed., corregida y revisada por P.H. Nidditch, Oxfor Clarendon Press, 1975). Así pues, en la edición de Selby-Bigg (que puede ser considerada la edición *standard* de las *Enquiries* la p. 17 correspondería a la p. 23. (Para datos más completos refe rentes a todas estas ediciones confrontar bibliografía.)

otra persona. Las causas, de la misma manera, son o bien excelencias o bien defectos.

En lo que respecta a todas estas pasiones, las causas son aquello que excita la emoción, el objeto aquello a que la mente dirige su mirada cuando la emoción es excitada. Por ejemplo, nuestro mérito despierta orgullo, y, es esencial para el orgullo volver nuestra vista sobre nosotros mismos con complacencia y satisfacción.

Ahora bien, como las causas de estas pasiones son muy numerosas y variadas, aunque su objeto sea uniforme y simple, puede ser un asunto curioso considerar cuál es aquella circunstancia en la que todas estas diversas causas coinciden, o en otras palabras, cuál es la causa eficiente real de la pasión. Comenzaremos por el orgullo y la humildad.[20]

3. A fin de explicar las causas de estas pasiones, debemos reflexionar sobre ciertos principios que, aunque tienen una poderosa influencia sobre cualquier operación tanto del entendimiento como de las pasiones, los filósofos no han hecho mucho hincapié en ellos. El primero de ellos es la *asociación* de ideas, o principio por el que realizamos una fácil transición de una idea a otra. Por muy inciertos y cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, no están privados totalmente de regla y método en sus cambios. Pasan con regularidad de un objeto a
aquél que se le asemeja, le es contiguo o es produci- *145*
do por él.* Cuando una idea se presenta a la imagi-

* v. *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección III: «De la asociación de Ideas».[21]

20. Sobre la definición de las cuatro pasiones indirectas y sus causas y objetos no hay pasajes exactamente iguales en THN, pero se pueden confrontar THN, SB 277-279 / FD 446-449 y SB 329-331 / FD 511-513.

21. Crf. E_I, SB 23-24 / SO 39-46.

any other, united by these relations, naturally follows it, and enters with more facility, by means of that introduction.

The *second* property, which I shall observe in the human mind, is a like association of impressions or emotions. All *resembling* impressions are connected together; and no sooner one arises, than the rest naturally follow. Grief and disappointment give rise to anger, anger to envy, envy to malice, and malice to grief again. In like manner, our temper, when elevated with joy, naturally throws itself into love, generosity, courage, pride, and other resembling affections.

In the *third* place, it is observable of these two kinds of association, that they very much assist and forward each other, and that the transition is more easily made, where they both concur in the same object. Thus, a man, who, by an injury received from another, is very much discomposed and ruffled in his temper, is apt to find a hundred subjects of hatred, discontent, impatience, fear, and other uneasy passions; especially, if he can discover these subjects in or near the person, who was the object of his first emotion. Those principles, which forward the transition of ideas, here concur with those which operate on the passions; and both, uniting in one action, bestow on the mind a double impulse.

Upon this occasion I may cite a passage from an elegant writer, who expresses himself in the following manner:*

* Addison, *The Spectator*, No. 412.

nación, cualquier otra unida por medio de estas relaciones la sigue naturalmente y aparece con mayor facilidad por medio de esta introducción.[22]

La *segunda* propiedad que observaré en la mente humana es una similar asociación de impresiones o emociones. Todas las impresiones *semejantes* están relacionadas: no bien ha surgido una, cuando el resto la sigue con naturalidad. La tristeza y la frustración dan lugar a la cólera, la cólera a la envidia, la envidia a la malicia, y la malicia de nuevo a la tristeza. Del mismo modo, nuestro temperamento, cuando se ve exaltado por la alegría, se inclina naturalmente al amor, la generosidad, el valor, el orgullo y otras afecciones semejantes.[23]

En *tercer* lugar, se observa que estas dos clases de asociación se ayudan y favorecen mucho una a otra, y que la transición se realiza mucho más fácilmente cuando coinciden ambas en el mismo objeto. De ese modo, un hombre, que debido a un insulto recibido de otro, se encuentra con el ánimo muy alterado e irritado, es propenso a encontrar cientos de motivos de odio, disgusto, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente, si puede encontrar esos motivos en la persona que era el objeto de la primera emoción, o cerca de ella. Aquellos principios que favorecen la transición de ideas concurren aquí con aquéllos que operan sobre las pasiones, y, ambos, uniéndose en una acción, proporcionan a la mente un doble impulso.[24]

Sobre esta circunstancia puedo citar un pasaje de un elegante escritor, que se expresa de la manera siguiente:*

* Addison: *The Spectator*, n.º 412.

22. Aproximadamente igual a THN, SB 283 / FD 454.
23. Idéntico a THN, SB 283 / FD 454-455.
24. Idéntico a THN, SB 283-284 / FD 455.

"As the fancy delights in every thing, that is great, strange, or beautiful, and is still the more pleased the more it finds of these perfections in the *same* object, so it is capable of receiving new satisfaction by the assistance of another sense. Thus, any continual sound, as the music of birds, or a fall of waters, awakens every moment the mind of the beholder, and makes him more attentive to the several beauties of the place, that lie before him. Thus, if there arises a fragancy of smells or perfumes, they heighten the pleasure of the imagination, and make even the colours and verdure of the landscape appear more agreeable; for the ideas of both senses recommend each other, and are pleasanter together than were they enter the mind separately: As the different colours of a picture, when they are well disposed, set
146 off one another, and receive an additional beauty from the advantage of the situation."

In these phænomena, we may remark the association both of impressions and ideas: as well as the mutual assistance these associations lend to each other.

4. It seems to me, that both these species of relations have place in producing *Pride* or *Humility*, and are the real, efficient causes of the passion.

With regard to the first relation, that of ideas, there can be no question. Whatever we are proud of must, in some manner, belong to us. It is always *our* knowledge, *our* sense, beauty, possessions, family, on which we value ourselves. Self, which is the *object* of the passion, must still be related to that quality or circumstance, which *causes* the passion. There must be a connexion between them; an easy transition of

«De la misma manera que la imaginación se de-
leita con cualquier cosa que sea grande, rara o mara-
villosa, y se satisface más cuanto más encuentre
de estas perfecciones en el *mismo* objeto, será capaz de
recibir una nueva satisfacción por la concurrencia
de algún otro sentido corporal. De ese modo, cual-
quier sonido continuo, como el canto de los pájaros,
o una cascada, despierta en todo momento la mente
del espectador y le hace más atento a las distintas
bellezas del lugar que se extiende ante él. Así, si sur-
ge una fragancia de aromas y perfumes, éstos inten-
sifican el placer de la imaginación e incluso hacen
aparecer más agradables los colores y el verdor del
paisaje. Y es que las ideas de ambos sentidos se favo-
recen unas a otras y juntas son más placenteras que
cuando se asientan por separado en la mente. De la
misma manera, los diferentes colores de una pintu-
ra, cuando están bien dispuestos, se hacen resaltar
unos a otros y reciben una belleza adicional proce- *146*
dente de lo ventajoso de la situación».

En estos fenómenos podemos apreciar la asociación tanto de impresiones como de ideas, además de la asistencia mutua que estas asociaciones se prestan una a otra.[25]

4. Me parece que estas dos clases de relación tienen lugar en la producción del *Orgullo* y la *Humildad* y que son las causas reales y eficientes de las pasiones.

Con respecto a la primera relación, la de ideas, no puede haber ningún problema. Cualquier cosa de la que estemos orgullosos debe, de alguna manera, pertenecernos. Siempre es *nuestro* conocimiento, *nuestro* buen sentido, posesiones y familia, aquello a partir de lo que nos valoramos a nosotros mismos. El Yo, que es el *objeto* de la pasión, debe además estar relacionado con esa cualidad o circunstancia que

25. Idéntico a THN, SB 284 / FD 455-456.

the imagination; or a facility of the conception in passing from one to the other. Where this connexion is wanting, no object can either excite pride or humility; and the more you weaken the connexion, the more you weaken the passion.

5. The only subject of enquiry is, whether there be a like relation of impressions or sentiments, wherever pride or humility is felt; whether the circumstance, which causes the passion, previously excites a sentiment similar to the passion; and whether there be an easy transfusion of the one into the other.

The feeling or sentiment of pride is agreeable; of humility, painful. An agreeable sensation is, therefore, related to the former; a painful, to the latter. And if we find, after examination, that every object, which produces pride, produces also a separate pleasure; and every object, which causes humility, excites in like manner a separate uneasiness; we must allow, in that case, that the present theory is fully proved and ascertained. The double relation of ideas and sentiments will be acknowledged incontestable.

6. To begin with personal merit and demerit, the most obvious causes of these passions; it would be entirely foreign to our present purpose to examine the foundation of moral distinctions. It is sufficient to observe, that the foregoing theory concerning the origin of the passions may be defended on any hypothesis. The most probable system, which has been advanced to explain the difference between vice and virtue, is, that either from a primary constitution of nature, or from a sense of public or private interest,

26. El tema de la influencia de las relaciones de ideas e impresiones en la génesis de las pasiones se puede encontrar en THN, SB 285-290 / FD 456-462.

27. Al resumir su teoría moral introduce esta alusión al origen utilitarista de la moral que no aparecía en el fragmento paralelo

causa la pasión. Debe haber entre ellos una conexión, una fácil transición de la imaginación o una cierta facilidad en la concepción para pasar del uno a la otra. Cuando esta conexión falta, ningún objeto puede suscitar ni orgullo ni humildad, y cuanto más se debilite la conexión, más se debilitará la pasión.

5. El único tema de investigación es si existe una similar relación de impresiones o sentimientos cada vez que se siente orgullo o humildad; si la circunstancia que causa la pasión provoca previamente un sentimiento similar a la pasión y si se da una fácil transición del uno a la otra.

La emoción o sentimiento de orgullo es agradable, la de humildad, desagradable. Por consiguiente, una sensación agradable está relacionada con la primera y una desagradable con la última. Y si encontramos, después de nuestro examen, que todo objeto que provoca orgullo, provoca también un placer separado y que, todo objeto que provoca humildad, suscita de la misma manera un desagrado separado, deberemos conceder, en tal caso, que la presente teoría se encuentra totalmente probada y descubierta. La doble relación de ideas y sentimientos será reconocida como algo incontestable.[26]

6. Comenzaremos con el mérito y demérito personales, las causas más obvias de estas pasiones. Quedaría totalmente fuera de nuestro propósito el examinar el fundamento de la distinciones morales. Resulta suficiente observar que la teoría anterior concerniente al origen de la pasiones puede ser defendida por encima de cualquier otra hipótesis. El sistema más plausible que se ha propuesto para explicar la diferencia entre vicio y virtud es que, ya por una constitución originaria de la naturaleza, ya por un sentido del interés público o privado,[27] la mera vi-

del THN. Recordemos que la noción de «utilidad» acrecienta su importancia en las obras morales de Hume posteriores al THN.

147 certain characters upon the very view and contemplation, produce uneasiness; and others, in like manner, excite pleasure. The uneasiness and satisfaction, produced in the spectator, are essential to vice and virtue. To approve of a character, is to feel a delight upon its appearance. To disapprove of it, is to be sensible of an uneasiness. The pain and pleasure, therefore, being, in a manner, the primary source of blame or praise, must also be the causes of all their effects; and consequently, the causes of pride and humility, which are the unavoidable attendants of that distinction.

But supposing this theory of morals should not be received; it is still evident that pain and pleasure, if not the sources of moral distinctions, are at least inseparable from them. A generous and noble character affords a satisfaction even in the survey; and when presented to us, though only in a poem or fable, never fails to charm and delight us. On the other hand, cruelty and treachery displease from their very nature; nor is it possible ever to reconcile us to these qualities, either in ourselves or others. Virtue, therefore, produces always a pleasure distinct from the pride or self-satisfaction which attends it: Vice, an uneasiness separate from the humility or remorse.

But a high or low conceit of ourselves arises not from those qualities alone of the mind, which, according to common systems of ethics, have been defined parts of moral duty; but from any other, which have a connexion with pleasure or uneasiness. Nothing flatters our vanity more than the talent of pleasing by our wit, good-humour, or any other accomplishment; and nothing gives us a more sensible mortification, than a disappointment in any attempt of that

ión o contemplación de determinados caracteres 147
›roduce desagrado, y la de otros, produce placer. El
esagrado y la satisfacción producidos en el especta-
or son esenciales para el vicio y la virtud. Aprobar
n carácter es sentir agrado ante su aparición. Des-
probarlo, sentir desagrado. Por consiguiente, el do-
or y el placer, al ser de alguna manera la fuente pri-
naria de condena y alabanza, deben ser también
a causa de todos sus efectos, y, consecuentemente, la
ausa del orgullo y la humildad, que son los acompa-
antes inevitables de esa distinción.[28]

Pero suponiendo que esta teoría moral no fuese
ceptada, es evidente aún que el dolor y el placer, si
o son las fuentes de las distinciones morales, al me-
os son inseparables de ellas. Un carácter noble y ge-
eroso proporciona satisfacción incluso en una ojea-
a general; y cuando se nos aparece, aunque sea en un
oema o en una fábula, no deja nunca de encantar-
os y deleitarnos. En el lado contrario, la crueldad y
ı deslealtad desagradan por su propia naturaleza y
os es imposible conformarnos con estas cualidades,
a estén en nosotros ya en otros.[29] La virtud, por con-
guiente, produce siempre un placer distinto del or-
ullo o autosatisfacción que la acompañan, el vicio,
n desagrado separado de la humildad o el remordi-
niento.

Pero un alto o bajo concepto de nosotros mismos
o nace sólo de esas cualidades de la mente que, de
cuerdo con los sistemas de ética comunes, han sido
efinidas como elementos del deber moral, sino de
ualquier otra que tenga conexión con el placer o el
nalestar. Nada satisface más nuestra vanidad que
don de agradar con nuestro ingenio, buen humor o
ualquier otro talento, y nada produce mayor morti-
cación que una frustración en cualquier asunto de

28. Idéntico a THN, SB 296 / FD 470.
29. Idéntico a THN, SB 296 / FD 471.

kind. No one has ever been able to tell precisely, what *wit* is, and to show why such a system of thought must be received under that denomination, and such another rejected. It is by taste alone we can decide concerning it; nor are we possessed of any other standard, by which we can form a judgement of this nature. Now what is this *taste*, from which true and false wit in a manner receive their being, and without which no thought can have a title to either of these denominations? It is plainly nothing but a sensation of pleasure from true wit, and of disgust from false, without our being able to tell the reasons of that satisfaction or uneasiness. The power of exci-
148 ting these opposite sensations is, therefore, the very essence of true or false wit; and consequently, the cause of that vanity or mortification, which arises from one or the other.

7. Beauty of all kinds gives us a peculiar delight and satisfaction; as deformity produces pain, upon whatever subject it may be placed, and whether surveyed in an animate or inanimate object. If the beauty or deformity belong to our own face, shape, or person, this pleasure or uneasiness is converted into pride or humility; as having in this case all the circumstances requisite to produce a perfect transition, according to the present theory.

It would seem, that the very essence of beauty consists in its power of producing pleasure. All its effects, therefore, must proceed from this circumstance: And if beauty is so universally the subject of vanity, it is only from its being the cause of pleasure.

Concerning all other bodily accomplishments, we may observe in general, that whatever in ourselves is either useful, beautiful, or suprizing, is an object

30. Idéntico a THN, SB 297 / FD 471-472.
31. Idéntico a THN, SB 298 / FD 473.

esta clase. Nadie ha sido capaz nunca de precisar qué es el *ingenio* ni de explicar por qué tal sistema de pensamiento es incluido bajo esa denominación y tal otro no. Sólo por el gusto podemos decidir sobre esto y no poseemos ningún otro criterio por el que podamos formar un juicio de esta naturaleza. Ahora bien, ¿qué es este *gusto*, del cual en cierto sentido reciben su ser el verdadero y el falso ingenio, y sin el que ningún pensamiento tiene derecho a ninguna de esas dos denominaciones? Es simplemente una sensación de placer procedente del verdadero ingenio, y de disgusto procedente del falso, sin que podamos decir las razones de esa satisfacción o desagrado. El poder de suscitar estas sensaciones opuestas es, por consiguiente, la auténtica esencia del verdadero o *148*
falso ingenio y, en consecuencia, la causa de esa vanidad o mortificación que nace del uno o del otro.[30]

7. La Belleza en todas sus formas nos proporciona un peculiar deleite y satisfacción, de la misma manera que la deformidad produce desagrado, cualquiera que sea el sujeto en que pueda encontrarse, y tanto si es observada en un objeto animado como en uno inanimado. Si la belleza o deformidad pertenecen a nuestro propio rostro, figura o persona, este placer o desagrado se convierte en orgullo o humildad, puesto que tiene en este caso todas las circunstancias requeridas para producir una transición perfecta, de acuerdo con la presente teoría.[31]

Parece que la esencia auténtica de la belleza consiste en su poder de producir placer. Por consiguiente, todos sus efectos deben proceder de esta circunstancia; y si la belleza es motivo de vanidad tan universalmente, se debe sólo a que es causa de placer.[32]

En lo que respecta a las demás cualidades corporales, podemos observar en general que todo lo que en nosotros es útil, bello o sorprendente, es objeto de

32. Aproximadamente igual a THN, SB 299 / FD 474.

of pride; and the contrary of humility. These qualities agree in producing a separate pleasure; and agree in nothing else.

We are vain of the surprizing adventures which we have met with, the escapes which we have made, the dangers to which we have been exposed; as well as of our surprizing feats of vigour and activity. Hence the origin of vulgar lying; where men, without any interest, and merely out of vanity, heap up a number of extraordinary events, which are either the fictions of their brain; or, if true, have no connexion with themselves. Their fruitful invention supplies them with a variety of adventures; and where that talent is wanting, they appropiate such as belong to others, in order to gratify their vanity: For between that passion, and the sentiment of pleasure, there is always a close connexion.

8. But though pride and humility have the qualities of our mind and body, that is, of self, for their natural and more immediate causes; we find by experience, that many other objects produce these affections. We found vanity upon houses, gardens, equipage, and other external objects; as well as upon personal merit and accomplishments. This happens when external objects acquire any particular relation to ourselves, and are associated or connected with us. A beautiful fish in the ocean, a well-proportioned animal in a forest, and indeed, any thing, which neither belongs nor is related to us, has no
149 manner of influence on our vanity: whatever extraordinary qualities it may be endowed with, and whatever degree of surprize and admiration it may naturally occasion. It must be someway associated with us, in order to touch our pride. Its idea must hang,

33. Idéntico a THN, SB 300-301 / FD 475-476.

orgullo, y lo contrario, de humildad. Estas cualidades coinciden en que producen un placer separado, y no coinciden en nada más.[33]

Estamos orgullosos de las aventuras sorprendentes que nos han acontecido, las fugas que hemos realizado, los peligros a los que hemos estado expuestos, tanto como por nuestros sorprendentes ejemplos de vigor y actividad. De ahí el origen de las mentiras vulgares, cuando los hombres, sin interés alguno, y simplemente por vanidad, amontonan gran número de acontecimientos extraordinarios, que o son ficciones de su mente, o, si son verdaderos, no tienen ninguna conexión con ellos. Su fértil inventiva les proporciona gran variedad de aventuras, y cuando les falta este talento, se apropian de las que pertenecen a los demás, a fin de satisfacer su vanidad, porque entre esta pasión y el sentimiento de placer hay siempre una estrecha conexión.[34]

8. Pero, aunque el orgullo y la humildad tienen a las cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo, esto es, del Yo, por sus causas más naturales e inmediatas, encontramos por experiencia que otros muchos objetos producen estas afecciones. Encontramos vanidad a propósito de casas, jardines, carruajes y otros objetos externos, tanto como por el mérito y talentos personales. Esto ocurre cuando los objetos externos adquieren cualquier relación particular con nosotros. Un bello pez en el océano, un animal bien proporcionado en un bosque, y, en suma, cualquier cosa que no nos pertenezca ni esté relacionada con nosotros, no tiene ningún medio de influir en nuestra vanidad, sean cuales sean las extraordinarias cuali- *149*
dades de las que esté dotada, y sea cual sea el grado de sorpresa y admiración que pueda ocasionar naturalmente. Debe estar asociada de alguna manera con nosotros para afectar a nuestro orgullo. Su idea, de

34. Idéntico a THN, SB 301 / FD 476.

in a manner, upon that of ourselves; and the transition from one to the other must be easy and natural.

Men are vain of the beauty either of *their* country, or *their* county, or even of *their* parish. Here the idea of beauty plainly produces a pleasure. This pleasure is related to pride. The object or cause of this pleasure is, by the supposition, related to self, the object of pride. By this double relation of sentiments and ideas, a transition is made from one to the other.

Men are also vain of the happy temperature of the climate, in which they are born; of the fertility of their native soil; of the goodness of the wines, fruits, or victuals, produced by it; of the softness or force of their language, with other particulars of that kind. These objects have plainly a reference to the pleasures of sense, and are originally considered as agreeable to the feeling, taste or hearing. How could they become causes of pride, except by means of that transition above explained?

There are some, who discover a vanity of an opposite kind, and affect to depreciate their own country, in comparison of those, to which they have travelled. These persons find, when they are at home, and surrounded with their countrymen, that the strong relation between them and their own nation is shared with so many, that it is in a manner lost to them; whereas, that distant relation to a foreign country, which is formed by their having seen it, and lived in it, is augmented by their considering how few have done the same. For this reason, they always admire the beauty, utility, and rarity of what they met with abroad, above what they find at home.

35. Idéntico a THN, SB 303-304 / FD 479.
36. Idéntico a THN, SB 306 / FD 482-483.
37. Idéntico a THN, SB 307 / FD 483.

algún modo, debe depender de la de nosotros mismos, y la transición de una a otra debe ser fácil y natural.[35]

Los hombres están orgullosos de la belleza de *su* país, *su* condado e incluso *su* parroquia. Aquí la idea de belleza produce placer sencillamente. Este placer está conectado con el orgullo. El objeto o causa de este placer está, por hipótesis, relacionado con el Yo, el objeto del orgullo. Por esta doble relación de sentimientos e ideas se produce una transición de uno a otro.[36]

Los hombres también están orgullosos de la agradable temperatura del clima en que han nacido, de la fertilidad de su tierra natal, de la bondad de los vinos, frutos y manjares producidos por ella, de la suavidad o fuerza de su lenguaje, entre otras particularidades de esa clase. Estos objetos tienen normalmente una referencia a los placeres de los sentidos. Y son considerados originalmente como agradables al tacto, al gusto o al oído. ¿Cómo podrían llegar a ser causa del orgullo si no fuera por medio de esa transición que hemos explicado más arriba?[37]

Hay algunas personas que presentan una vanidad de un tipo opuesto y que suelen despreciar su propio país por comparación con aquéllos a los que han viajado. Estas personas encuentran, cuando están en casa y rodeados de compatriotas, que la relación estrecha entre ellos y su propia nación es compartida por tanta gente que, de alguna manera, desaparece para ellos, mientras que, la distante relación con un país extranjero, que se ha formado al haberlo visitado y vivido en él, aumenta al considerar qué pocos han hecho lo mismo. Por esta razón, admiran siempre la belleza, utilidad y rareza de lo que encontraron en el extranjero por encima de lo que encuentran en casa.[38]

38. Idéntico a THN, SB 307 / FD 483.

Since we can be vain of a country, climate or any inanimate object, which bears a relation to us; it is no wonder we should be vain of the qualities of those, who are connected with us by blood or friendship. Accordingly we find, that any qualities which, when belonging to ourselves, produce pride, produce also, in a less degree, the same affection, when discovered in persons, related to us. The beauty, address, merit, credit, and honours of their kindred are carefully displayed by the proud, and are considerable sources of their vanity.

150 As we are proud of riches in ourselves, we desire, in order to gratify our vanity, that every one who has any connexion with us, should likewise be possessed of them, and are ashamed of such as are mean or poor among our friends and relations. Our forefathers being regarded as our nearest relations; every one naturally affects to be of a good family, and to be descended from a long succession of rich and honourable ancestors.

Those, who boast of the antiquity of their families, are glad when they can join this circumstance, that their ancestors, for many generations, have been uninterrupted propietors of the *same* portion of land, and that their family has never changed its possessions, or been transplanted into any other county or province. It is an additional subject of vanity, when they can boast, that these possession have been transmitted through a descent, composed entirely of males, and that the honours and fortune have never passed through any female. Let us endeavour to explain these phænomena from the foregoing theory.

When any one values himself on the antiquity of

39. Idéntico a THN, SB 307 / FD 483.

Puesto que podemos estar orgullosos de un país, un clima o cualquier objeto inanimado que tenga relación con nosotros, no es nada sorprendente que estemos orgullosos de las cualidades de aquéllos que están relacionados con nosotros por sangre o amistad. De acuerdo con esto, encontramos que cualquier cualidad que, al pertenecernos a nosotros mismos, produce orgullo, produce también, en menor grado, la misma afección cuando es descubierta en personas relacionadas con nosotros. La belleza, porte, mérito, reputación y honores de sus parientes son exhibidos cuidadosamente por el orgulloso, y son fuentes importantes de su vanidad.[39]

Igual que estamos orgullosos de las riquezas en *150*
nosotros mismos, deseamos, a fin de satisfacer nuestra vanidad, que cualquiera que tenga alguna conexión con nosotros, las posea igual, y nos sentimos avergonzados de aquéllos entre nuestros amigos o parientes que son de condición humilde o pobres. Como consideramos que nuestros antepasados son nuestros parientes más cercanos, todos presumimos naturalmente de ser de buena familia, y descendientes de una larga sucesión de ancestros ricos y honorables.[40]

Aquéllos que presumen de la antigüedad de su familia se sienten contentos cuando pueden unir a esta circunstancia el que sus antepasados, durante muchas generaciones, hayan sido ininterrumpidamente propietarios de la *misma* parcela de tierra, y el que su familia jamás haya cambiado sus posesiones ni haya sido trasladada a otro condado o provincia. Es un motivo adicional de vanidad el que puedan alardear de que estas propiedades se hayan transmitido a lo largo de una descendencia compuesta enteramente de varones y de que los honores y fortuna jamás hayan pasado por ninguna mujer. Intentaremos explicar

40. Idéntico a THN, SB 307 / FD 484.

his family, the subjects of his vanity are not merely the extent of time and number of ancestors (for in that respect all mankind are alike), but these circumstances, joined to the riches and credit of his ancestors, which are supposed to reflect a lustre on himself, upon account of his connexion with them. Since therefore the passion depends on the connexion, whatever strengthens the connexion must also encrease the passion, and whatever weakens the connexion must diminish the passion. But it is evident, that the sameness of the possessions must strengthen the relation of ideas, arising from blood and kindred, and convey the fancy with greater facility from one generation to another; from the remotest ancestors to their posterity, who are both their heirs and their descendants. By this facility, the sentiment is transmitted more entire, and excites a greater degree of pride and vanity.

The case is the same with the transmission of the honours and fortune, through a succession of males, without their passing through any female. It is an obvious quality of human nature, that the imagination naturally turns to whatever is important and considerable; and where two objects are presented, a small and a great, it usually leaves the former, and
151 dwells entirely on the latter. This is the reason why children commonly bear their father's name, and are esteemed to be of a nobler or meaner birth, according to *his* family. And though the mother should be possessed of superior qualities to the father, as often happens, the *general rule* prevails, notwithstanding the exception, according to the doctrine, which shall be explained afterwards. Nay, even when a superiority of any kind is so great, or when any other reason have such an effect, as to make the children rather

41. Idéntico a THN, SB 307-308 / FD 484.
42. Idéntico a THN, SB 308 / FD 484-485.

estos fenómenos a partir de la teoría precedente.[41]

Cuando alguien se valora a sí mismo por la antigüedad de su familia, el motivo de su vanidad no es sólo la amplitud en tiempo y el número de sus ancestros (porque a este respecto toda la humanidad es igual), sino esas circunstancias, unidas a la riqueza y al buen nombre de sus antepasados, que se supone que dan brillo a uno mismo debido a la conexión con ellos. Por consiguiente, como las pasiones dependen de la conexión, todo aquello que fortalezca la conexión deberá también incrementar la pasión, y todo aquello que debilite la conexión deberá disminuir la pasión. Pero es evidente que la identidad de las posesiones debe fortalecer la relación de ideas que nace de la sangre y el parentesco, y lleva a la imaginación con mayor facilidad de una generación a otra, de los más remotos antepasados hasta sus sucesores, que son tanto sus herederos como sus descendientes. Gracias a esta facilidad, el sentimiento se transmite más completo y provoca un mayor grado de orgullo y vanidad.[42]

El mismo caso se da con la transmisión de los honores y fortuna a lo largo de una sucesión de varones sin pasar por ninguna mujer. Es una cualidad manifiesta de la naturaleza humana que la imaginación se dirige naturalmente hacia lo que es importante y digno de consideración, y, allí donde dos objetos, uno pequeño y uno grande, están presentes, normalmente deja al primero y se detiene en el segundo. Ésta es la razón por la que los niños llevan el nombre *151*
de su padre y son considerados de cuna más noble o más humilde de acuerdo con *su* familia. Y aunque la madre estuviese dotada de cualidades superiores a las del padre, como a menudo ocurre, prevalecería la *regla general*, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina que será explicada más adelante. Es más, incluso cuando una superioridad de alguna clase es tan grande o cuando cualquier otra causa tiene tal efecto como para hacer que el niño represente

represent the mother's family than the father's, the general rule still retains an efficacy, sufficient to weaken the relation, and make a kind of breach in the line of ancestors. The imagination runs not along them with the same facility, nor is able to transfer the honour and credit of the ancestors to their posterity of the same name and family so readily, as when the transition is conformable to the general rule, and passes through the male line, from father to son, or from brother to brother.

9. But *property*, as it gives the fullest power and authority over any object, is the relation, which has the greatest influence on these passions.*

* That property is a species of *relation*, which produces a connexion between the person and the object is evident: The imagination passes naturally and easily from the consideration of a field to that of the person to whom it belongs. It may only be asked, how this relation is resolvable into any of those three, *viz. causation, contiguity*, and *resemblance*, which we have affirmed to be the only connecting principles among ideas. To be the proprietor of any thing is to be the sole person, who, by the laws of society, has a right to dispose of it, and to enjoy the benefit of it. This right has at least a tendency to procure the person the exercise of it; and in fact does commonly procure him that advantage. For rights which had no influence, and never took place, would be no rights at all. Now, a person who disposes of an object and reaps benefit from it, both produces, or may produce, effects on it, and is affected by it. Property therefore is a species of *causation*. It enables the person to produce alterations on the object, and it supposes that his condition is improved and altered by it. It is indeed the relation the most interesting of any, and occurs the most frequently to the mind.[a]

151 [a] Esta nota fue añadida en la edición N.

43. Idéntico a THN, SB 308-309 / FD 485-486.

44. Sobre la propiedad, su definición y su análisis desde el punto de vista de las relaciones de asociación, cfr. THN, SB 309-

más a la familia de la madre que a la del padre, la regla general sigue manteniendo una eficacia suficiente como para debilitar la relación y provocar una especie de ruptura en la línea de los antepasados. La imaginación no discurre por ellos con la misma facilidad ni es capaz de transferir el honor y el buen nombre de los antepasados a sus sucesores del mismo nombre y familia con la misma prontitud que cuando la transición se efectúa de acuerdo con la regla general y pasa por la línea masculina, de padre a hijo o de hermano a hermano.[43]

9. La propiedad,[44] en tanto que proporciona el mayor poder y autoridad sobre cualquier objeto, es la relación que tiene mayor influencia sobre estas pasiones.*

* Que la propiedad es una clase de relación que produce una conexión entre la persona y el objeto es evidente: la imaginación pasa natural y fácilmente de la consideración de un campo a la de la persona a quien pertenece. Sólo debemos preguntar cómo puede resolverse esta relación en una de las tres —*causación, contigüidad* y *semejanza*— de las que hemos afirmado que son los únicos principios conectores entre las ideas. Ser el dueño de algo es ser la única persona que, por las leyes de la sociedad, tiene derecho a disponer de ello y a disfrutar de sus beneficios. Este derecho tiene al menos la tendencia a procurar a la persona su ejercicio y, de hecho, normalmente le proporciona esa ventaja, porque, un derecho que no tenga nunca lugar, no será derecho ninguno. Ahora bien, una persona que dispone de un objeto y obtiene beneficios de él, produce o puede producir efectos sobre él o verse afectado por él. Por consiguiente, la propiedad es una especie de *causación*. Capacita a la persona para producir alteraciones en el objeto, y se supone que la condición de ésta es desarrollada y alterada por él. Ésta es ciertamente la relación más interesante de todas, y se da con la mayor frecuencia en la mente.

310 / FD 486-487. La exposición del tema difiere en esta obra y en el THN.

Every thing, belonging to a vain man, is the best that is any where to be found. His houses, equipage, furniture, cloaths, horses, hounds, excel all others in his conceit; and it is easy to observe, that, from the least advantage in any of these he draws a new subject of pride and vanity. His wine, if you will believe him, has a finer flavour than any other; his cookery is more exquisite; his table more orderly; his servants more expert; the air, in which he lives, more healthful; the soil, which he cultivates, more fertile; his fruits ripen earlier, and to greater perfection: Such a thing is remarkable for its novelty; such an-
152 other for its antiquity: This is the workmanship of a famous artist; that belonged once to such a prince or great man. All objects, in a word, which are useful, beautiful, or surprizing, or are related to such, may, by means of property, give rise to this passion. These all agree in giving pleasure. This alone is common to them; and therefore must be the quality, that produces the passion, which is their common effect. As every new instance is a new argument, and as the instances are here without number; it would seem, that this theory is sufficiently confirmed by experience.

Riches imply the power of acquiring whatever is agreeable; and as they comprehend many particular objects of vanity, necessarily become one of the chief causes of that passion.

10. Our opinions of all kinds are strongly affected by society and sympathy, and it is almost impossible for us to support any principle or sentiment, against the universal consent of every one, with whom we have any friendship or correspondence.

Todo lo que pertenece a un hombre vanidoso es lo mejor que puede encontrarse. Sus casas, carruajes, mobiliario, atuendos, caballos, perros, exceden a todos los demás en su concepto, y es fácil observar que de la menor ventaja en cualquiera de estas cosas saca un nuevo motivo de orgullo y vanidad. Su vino, si estás dispuesto a creerle, posee un aroma más fino que cualquier otro, su cocina es más exquisita; su mesa mejor adornada; sus criados más expertos; el aire en que vive más sano; el suelo que cultiva más fértil; sus frutas maduran antes y con mayor perfección. Tal cosa es digna de notar por su novedad, tal
otra por su antigüedad; ésta es la obra de un artista *152*
famoso; aquélla perteneció a cierto príncipe o gran hombre. En una palabra, todos los objetos que son útiles, bellos o sorprendentes, o están relacionados con éstos pueden dar lugar a esta pasión por medio de la propiedad. Todos ellos coinciden en que proporcionan placer. Sólo esto es común a ellos, y, por tanto, debe ser la cualidad que produce la pasión, que es su efecto común. Puesto que, como todo nuevo ejemplo constituye un nuevo argumento a favor, y aquí los ejemplos son innumerables, parece que esta teoría está suficientemente refrendada por la experiencia.[45]

Las riquezas implican el poder de adquirir todo aquello que es agradable, y, como incluyen a muchos objetos concretos de vanidad, constituirán una de las principales causas de esa pasión.[46]

10. Nuestras opiniones de todo tipo se ven fuertemente afectadas por la sociedad y por la simpatía, y es casi imposible para nosotros mantener ningún principio o sentimiento en contra del consentimiento universal de todos aquellos con quienes tenemos

45. Idéntico a THN, SB 310-311 / FD 487-488.

46. Equivale aproximadamente a THN, SB 311 / FD 488.

But of all our opinions, those, which we form in our own favour; however lofty or presuming; are, at bottom, the frailest, and the most easily shaken by the contradiction and opposition of others. Our great concern, in this case, makes us soon alarmed, and keeps our passions upon the watch: Our consciousness of partiality still makes us dread a mistake: And the very difficulty of judging concerning an object, which is never set at a due distance from us, nor is seen in a proper point of view, makes us hearken anxiously to the opinions of others, who are better qualified to form just opinions concerning us. Hence that strong love of fame, with which all mankind are possessed. It is in order to fix and confirm their favourable opinion of themselves, not from any original passion, that they seek the applauses of others. And when a man desires to be praised, it is for the same reason, that a beauty is pleased with surveying herself in a favourable looking-glass, and seeing the reflection of her own charms.

Though it be difficult, in all points of speculation, to distinguish a cause, which encreases an effect, from one, which solely produces it; yet in the present case the phænomena seem pretty strong and satisfactory in confirmation of the foregoing principle.

We receive a much greater satisfaction from the
153 approbation of those whom we ourselves esteem and approve of, than of those whom we contemn and despise.

When esteem is obtained after a long and intim-

amistad o trato. Pero de todas nuestras opiniones, aquéllas que nos formamos en nuestro propio favor, por muy elevadas e inmodestas que sean, son, en realidad, las más frágiles y las más fácilmente golpeadas por la contradicción y oposición de los demás. En este caso, nuestro gran interés nos hace alarmarnos muy pronto y pone a nuestras pasiones vigilantes; nuestra conciencia de parcialidad nos hace temer un error, y la gran dificultad de juzgar un objeto que nunca está colocado a la distancia debida de nosotros y que no puede ser contemplado desde un punto de vista adecuado nos hace escuchar ansiosamente las opiniones de los demás, quienes están mejor cualificados para emitir opiniones justas sobre nosotros. De ahí el gran deseo de fama del que toda la humanidad está poseída. Buscan el aplauso de los otros para asentar y confirmar su favorable opinión sobre sí mismos y no por ninguna pasión original. Y cuando un hombre desea ser alabado es por la misma razón por la que una mujer bella se satisface contemplándose en un espejo favorable y percibiendo el reflejo de sus encantos.[47]

Aunque en todos los asuntos de especulación resulta difícil distinguir una causa que incremente un efecto de una que lo produce por sí sola, sin embargo, en el caso presente, los fenómenos parecen bastante fuertes y satisfactorios a la hora de confirmar el principio anterior.

Obtenemos mucha más satisfacción con la aprobación de aquéllos a quienes estimamos y aproba- *153*
mos que con la de quienes despreciamos y desdeñamos.[48]

Cuando el reconocimiento se obtiene después de

47. Para el tema de la Fama y su explicación por medio de las relaciones de asociación, cfr. THN, SB 316-320 / FD 494-500.

48. Idéntico a THN, SB 321 / FD 501.

ate acquaintance, it gratifies our vanity in a peculiar manner.

The suffrage of those, who are shy and backward in giving praise, is attended with an additional relish and enjoyment, if we can obtain it in our favour.

Where a great man is delicate in his choice of favourites, everyone courts with greater earnestness his countenance and protection.

Praise never gives us much pleasure, unless it concur with our own opinion, and extol us for those qualities, in which we chiefly excel.

These phænomena seem to prove, that the favourable suffrages of the world are regarded only as authorities, or as confirmations of our own opinion. And if the opinions of others have more influence in this subject than in any other, it is easily accounted for from the nature of the subject.

11. Thus few objects, however related to us, and whatever pleasure they produce, are able to excite a great degree of pride or self-satisfaction; unless they be also obvious to others, and engage the approbation of the spectators. What disposition of mind so desirable as the peaceful, resigned, contented; which readily submits to all the dispensations of providence, and preserves a constant serenity amidst the greatest misfortunes and disappointments? Yet this disposition, though acknowledged to be a virtue or excellence, is seldom the foundation of great vanity or self-applause; having no brilliancy or exterior lustre, and rather cheering the heart, than animating the behaviour and conversation. The case is the same

un trato largo e íntimo, satisface a nuestra vanidad de un modo especial.[49]

La aprobación de aquéllos que son reservados y tímidos para pronunciar elogios, cuando podemos obtenerla en nuestro favor, va acompañada de un goce y una alegría adicionales.

Cuando un gran hombre es cuidadoso en la elección de sus favoritos, todo el mundo buscará con la mayor seriedad su favor y protección.

El elogio no nos proporciona demasiado placer a menos que coincida con nuestra propia opinión y nos alabe por aquellas cualidades en las que destacamos de modo principal.[50]

Estos fenómenos parecen probar que las opiniones favorables de la gente son consideradas sólo como apoyos o como refrendos de nuestra propia opinión. Y, si las opiniones de los demás tienen más influencia en este tema que en cualquier otro, ello se explica fácilmente por la naturaleza del asunto.

11. De modo que muy pocos objetos, por muy relacionados que estén con nosotros y cualquiera que sea el placer que produzcan, serán capaces de provocar un alto grado de orgullo y autosatisfacción, a menos que sean también manifiestos para los demás y consigan la aprobación de los espectadores. ¿Qué disposición de ánimo es tan deseable como la pacífica, resignada y satisfecha, que se somete con prontitud a todas las disposiciones de la providencia y conserva una constante serenidad entre las mayores desventuras y fracasos? Sin embargo, esta disposición, aunque se reconoce que es una virtud o excelencia, rara vez constituye el fundamento de una gran vanidad o autoaplauso, al no poseer brillantez o lustre externo y alegrar más el corazón de lo que anima la conducta y la conversación. El mismo caso es el de otras

49. Idéntico a THN, SB 321 / FD 501.
50. Idéntico a THN, SB 322 / FD 501.

with many other qualities of the mind, body, or fortune; and this circumstance, as well as the double relations above mentioned, must be admitted to be of consequence in the production of these passions.

A second circumstance, which is of consequence in this affair, is the constancy and durableness of the object. What is very casual and inconstant, beyond the common course of human affairs, gives little joy, and less pride. We are not much satisfied with the thing itself; and are still less apt to feel any new degree of self-satisfaction upon its account. We foresee and anticipate its change; which makes us little satisfied with the thing itself: We compare it to our-
154 selves, whose existence is more durable; by which means its inconstancy appears still greater. It seems ridiculous to make ourselves the object of a passion, on account of a quality or possession, which is of so much shorter duration, and attends us during so small a part of our existence.

A third circumstance, not to be neglected, is that the objects, in order to produce pride or self-value, must be peculiar to us, or at least common to us with a few others. The advantages of sunshine, good-weather, a happy climate, &c. distinguish us not from any of our companions, and give us no preference or superiority. The comparison, which we are every moment apt to make, presents no inference to our advantage; and we still remain, notwithstanding these enjoyments, on a level with all our friends and acquaintance.

As health and sickness vary incessantly to all men, and there is no one, who is solely or certainly fixed in either; these accidental blessings and cala-

51. Equivale aproximadamente a THN, SB 292 / FD 466.

52. Idéntico a THN, SB 293 / FD 466.

muchas cualidades de la mente, cuerpo o fortuna; y debe admitirse que esta circunstancia, igual que la doble relación mencionada antes, tiene importancia para la producción de estas pasiones.[51]

Una segunda circunstancia que es de importancia en este problema es la constancia y permanencia del objeto. Lo que es muy casual e inconstante, y está fuera del curso común de los asuntos humanos, nos proporciona poca alegría y menos orgullo. No nos satisfacemos con la cosa en sí misma y somos todavía menos capaces de sentir algún grado nuevo de satisfacción por su causa. Prevemos y anticipamos su cambio, lo cual nos hace estar menos satisfechos con la cosa en sí misma. La comparamos con nosotros, de existencia más duradera, por medio de lo cual *154* aparece como mayor aún su inconstancia. Resulta ridículo convertirnos en el objeto de una pasión a causa de una cualidad o posesión de tan corta duración y que nos acompaña durante una parte tan breve de nuestra existencia.[52]

Una tercera característica, que no debe olvidarse, es que los objetos, para producir orgullo o autoestima, deben ser exclusivamente nuestros o al menos comunes a nosotros y a otros pocos. Las ventajas de la luz del sol, del buen tiempo y de un clima agraciado, etc., no nos diferencian de ninguno de nuestros compañeros ni nos conceden ninguna preferencia o superioridad. La comparación que en todo momento podemos realizar no proporciona ninguna deducción en nuestro favor, y permanecemos, a pesar de tales posesiones, en el mismo nivel que nuestros amigos y conocidos.[53]

Como la salud y la enfermedad varían constantemente en todos los hombres, y como no hay nadie que permanezca de manera única y segura en alguna

53. Equivale aproximadamente a THN, SB 291-292 / FD 464-465.

mities are in a manner separated from us, and are not considered as a foundation for vanity or humiliation. But wherever a malady of any kind is so rooted in our constitution, that we no longer entertain any hope of recovery, from that moment it damps our self-conceit, as is evident in old men, whom nothing mortifies more than the consideration of their age and infirmities. They endeavour, as long as possible, to conceal their blindness and deafness, their rheums and gouts; nor do they ever avow them without reluctance and uneasiness. And though young men are not ashamed of every head-ach or cold which they fall into; yet no topic is more proper to mortify human pride, and make us entertain a mean opinion of our nature, than this, that we are every moment of our lives subject to such infirmities. This proves, that bodily pain and sickness are in themselves proper causes of humility; though the custom estimating every thing, by comparison, more than by its intrinsic worth and value, makes us overlook those calamities, which we find incident to every one, and causes us to form an idea of our merit and character, independent of them.

We are ashamed of such maladies as affect others, and are either dangerous or disagreeable to them. Of the epilepsy; because it gives horror to every one present: Of the itch; because it is infec-
155 tious: Of the king's evil; because it often goes to posterity. Men always consider the sentiments of others in their judgement of themselves.

54. Idéntico a THN, SB 502 / FD 477-478.

55. Como Félix Duque señala (THN, FD 478) se trata de la escrofulosis. Era llamada «mal real» por creerse susceptible de curación mediante la imposición de manos del rey. Esta práctica es-

de las dos, estas bendiciones o clalamidades accidentales son de algún modo independientes de nosotros y no son consideradas como motivo de vanidad o humillación. Pero siempre que una enfermedad de alguna clase se encuentra tan enraizada en nuestra constitución, que no podemos abrigar ninguna esperanza de recuperación, desde ese momento esto derrumba nuestro autoconcepto, como es evidente en los ancianos, a quienes nada mortifica más que la consideración de su edad y sus achaques. Éstos se esfuerzan por ocultar tanto como sea posible su ceguera y su sordera, su reúma y su gota, y sólo los confiesan de mala gana y con desagrado. Y aunque los jóvenes no se avergüenzan de cada dolor de cabeza o resfriado que tienen, sin embargo, no hay ningún tema más adecuado para mortificar el orgullo humano, y para hacernos albergar una pobre opinión de nuestra naturaleza, que el de que estamos sujetos a estas debilidades en cada momento de nuestras vidas. Esto prueba que los dolores corporales y las enfermedades son en sí mismas causas propias de humildad, aunque la costumbre de apreciar las cosas por comparación más que por su mérito y valor intrínsecos nos hace pasar por alto esas calamidades que vemos que les ocurren a todos, y nos impulsa a formarnos una idea de nuestro mérito y carácter independiente de ellas.[54]

Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a otros y son peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque horroriza a todos los presentes; de la sarna, porque es contagiosa; del mal
real,[55] porque a menudo es hereditario. Los hombres *155*
siempre tienen en cuenta los sentimientos de otros en su juicio sobre ellos mismos.[56]

---

taba limitada solamente a las casas de Inglaterra y Francia, por estar ungidos sus monarcas con crisma puro.

56. Idéntico a THN, SB 303 / FD 478.

A fourth circumstance, which has an influence on these passions, is *general rules;* by which we form a notion of different ranks of men, suitably to the power or riches of which they are possessed; and this notion is not changed by any peculiarities of health or temper of the persons, which may deprive them of all enjoyment in their possessions. Custom readily carries us beyond the just bounds in our passions, as well as in our reasonings.

It may not be amiss to observe on this occasion, that the influence of general rules and maxims on the passions very much contributes to facilitate the effects of all the principles or internal mechanism, which we here explain. For it seems evident, that, if a person full grown, and of the same nature with ourselves, were on a sudden transported into our world, he would be much enbarrassed with every object, and would not readily determine what degree of love or hatred, of pride or humility, or of any other passion should be excited by it. The passions are often varied by very inconsiderable principles; and these do not always play with perfect regularity, especially on the first trial. But as custom or practice has brought to light all these principles, and has settled the just value of every thing: this must certainly contribute to the easy production of the passions, and guide us, by means of general established rules, in the proportions, which we ought to observe in preferring one object to another. This remark may, perhaps, serve to obviate difficulties, that arise concerning some causes, which we here ascribe to particular passions, and which may be esteemed too refined to operate so universally and certainly, as they are found to do.

---

57. Equivale aproximadamente a THN, SB 293 / FD 466-467.
58. Idéntico a THN, SB 293-294 / FD 467-468.

Una cuarta circunstancia que tiene influencia sobre estas pasiones son las *reglas generales,* por las que nos formamos una noción de las diferentes categorías de hombres en relación con el poder o riquezas que poseen; y esta noción no es alterada por ninguna peculiaridad de salud o temperamento de las personas que pudiera privarlas de todo disfrute de sus posesiones. La costumbre nos conduce con presteza más allá de los justos límites en nuestras pasiones al igual que en nuestros razonamientos.[57]

No sería inoportuno observar en este momento que la influencia en las pasiones de las reglas y máximas generales contribuye mucho a facilitar los efectos de todos los principios o mecanismos internos que explicamos aquí. Porque parece evidente que, si una persona completamente adulta, y de la misma naturaleza que la nuestra, fuera transportada de repente a nuestro mundo, se sentiría desconcertada con cada objeto y no determinaría con rapidez qué grado de amor u odio, de orgullo o humildad, o de cualquier otra pasión, debería ser provocado por el objeto en cuestión. Las pasiones son a menudo alteradas por muchos principios insignificantes, y éstos no siempre funcionan con perfecta regularidad, especialmente en un primer ensayo. Pero cuando la costumbre, o la práctica, ha sacado a la luz a todos estos principios, y ha establecido el valor justo de cada cosa, esto debe contribuir por supuesto a la fácil producción de las pasiones, y debe guiarnos, por medio de las reglas generales establecidas, a propósito de las proporciones que debemos aplicar al preferir un objeto a otro. Esta observación quizás pueda servir para aclarar ciertas dificultades que surgen en lo referente a algunas causas que hemos atribuido a pasiones particulares y que pueden considerarse demasiado refinadas como para operar tan universal y seguramente como hemos encontrado que lo hacen.[58]

Sect. III

1. In running over all the causes, which produce the passion of pride or that of humility; it would readily occur, that the same circumstance, if transferred from ourselves to another person, would render him the object of love or hatred, esteem or contempt. The virtue, genius, beauty, family, riches, and authority of others beget favourable sentiments in their behalf; and their vice, folly, deformity, poverty, and mean-
156 ness excite the contrary sentiments. The double relation of impressions and ideas still operates on these passions of love and hatred; as on the former of pride and humility. Whatever gives a separate pleasure or pain, and is related to another person or connected with him, makes him the object of our affection or disgust.

Hence too injury or contempt towards us is one of the greatest sources of our hatred; services or esteem, of our friendship.

2. Sometimes a relation to ourselves excites affection towards any person. But there is always here implied a relation of sentiments, without which the other relation would have no influence.*

A person, who is related to us, or connected with us, by blood, by similitude of fortune, of adventures, profession, or country, soon becomes an agreeable companion to us; because we enter easily and familiarly into his sentiments and conceptions: Nothing is strange or new to us: Our imagination, passing from self, which is ever intimately present to us,

* The affection of parents to children seems founded on an original instinct. The affection towards other relations depends on the principles here explained.

59. Para las causas y objetos del Amor y el Odio cfr. THN, SB 329-332 / FD 511-515.

Sección III

1. Al tratar todas las causas que producen la pasión del orgullo o la de la humildad,[59] podría muy bien suceder que la misma circunstancia, si la transferimos de nosotros a otra persona, hiciera a ésta objeto de amor u odio, de aprecio o desprecio. La virtud, el genio, la belleza, la familia y las riquezas de los demás engendran sentimientos favorables hacia ellos; su vicio, locura, deformidad, pobreza o humildad de cuna provocan los sentimientos contrarios. La doble relación de impresiones e ideas sigue ope- *156*
rando sobre las pasiones del amor o el odio igual que sobre las del orgullo y la humildad. Todo aquello que proporciona un placer o dolor separado, y que está relacionado con otra persona o conectado con ella, le convierte en objeto de nuestro agrado o aversión.

De ahí que la ofensa o desprecio hacia nosotros sea una de las mayores fuentes de odio; y los favores o el aprecio, de amistad.

2. Algunas veces una relación con nosotros provoca afecto por otra persona. Pero aquí siempre se encuentra implicada una relación de sentimientos, sin la cual la otra relación no tendría ninguna influencia.*

Una persona, relacionada o conectada con nosotros por sangre, similitud de fortuna, aventuras, profesión, o país, se convierte rápido en una agradable compañía para nosotros, porque penetramos fácil y familiarmente en sus sentimientos e ideas. Nada nos resulta extraño o nuevo. Nuestra imaginación, una vez que ha pasado por el Yo, que nos es siempre íntimamente presente, recorre suavemente la relación

* El afecto de los padres por los hijos parece fundarse en un instinto originario. El afecto por otros parientes depende de los principios aquí explicados.

runs smoothly along the relation or connexion, and conceives with a full sympathy the person, who is nearly related to self. He renders himself immediately acceptable, and is at once on an easy footing with us: No distance, no reserve has place, where the person introduced is supposed so closely connected with us.

Relation has here the same influence as custom or acquaintance, in exciting affection; and from like causes. The ease and satisfaction, which, in both cases, attend our intercourse or commerce, is the source of the friendship.

3. The passions of love and hatred are always followed by, or rather conjoined with, benevolence and anger. It is this conjunction, which chiefly distinguishes these affections from pride and humility. For pride and humility are pure emotions in the soul, unattended with any desire, and not immediately exciting us to action. But love and hatred are not compleat within themselves, nor rest in that emotion, which they produce; but carry the mind to something farther. Love is always followed by a desire of happiness to the person beloved, and an aversion to his misery: As hatred produces a desire of the
157 misery, and an aversion to the happiness of the person hated. These opposite desires seem to be originally and primarily conjoined with the passions of love and hatred. It is a constitution of nature, of which we can give no farther explication.

4. Compassion frequently arises, where there is no preceeding esteem or friendship; and compassion is an uneasiness in the sufferings of another. It seems to spring from the intimate and strong conception of his sufferings; and our imagination proceeds by de-

o conexión y concibe con una simpatía plena a la persona que está casi emparentada con el Yo. Se vuelve inmediatamente aceptable y al momento se encuentra en buenas relaciones con nosotros. No existe ningún recelo, ninguna reserva, cuando la persona que se presenta se supone que está tan íntimamente conectada con nosotros.

La relación tiene aquí la misma influencia en la excitación del afecto que la costumbre o el trato y otras causas similares. La facilidad y satisfacción que, en ambos casos, lleva aparejada nuestra relación o comercio es la fuente de la amistad.

3. Las pasiones del amor y el odio siempre son seguidas por la benevolencia o la cólera, o mejor, van unidas a éstas. Es esta conjunción lo que distingue principalmente a estas afecciones del orgullo y la humildad. Porque el orgullo y la humildad son pasiones puras del alma, no acompañadas por ningún deseo y que no nos mueven inmediatamente a la acción. Pero el amor y el odio no son completas en sí mismas ni se detienen en esa emoción que producen, sino que llevan a la mente hacia algo más. El amor es seguido siempre de un deseo de felicidad de la persona amada y una aversión hacia su miseria, del mismo modo que el odio produce un deseo de miseria de la persona odiada y una aversión hacia su fe- *157*
licidad.[60] Estos deseos opuestos parecen estar unidos originariamente y primariamente a las pasiones del amor y el odio. Se trata de una constitución de la naturaleza de la que no podemos dar ninguna explicación más.

4. La compasión aparece con frecuencia donde no hay ninguna estima o amistad anteriores; y la compasión es un malestar ante los sentimientos de otro. Parece surgir de la concepción detallada e intensa de sus sufrimientos; y nuestra imaginación

---

60. Idéntico a THN, SB 367 / FD 558.

grees, from the lively idea to the real feeling of another's misery.

Malice and envy also arise in the mind without any preceding hatred or injury; though their tendency is exactly the same with that of anger and ill-will. The comparison of ourselves with others seems to be the source of envy and malice. The more unhappy another is, the more happy do we ourselves appear in our own conception.

5. The similar tendency of compassion to that of benevolence, and of envy to anger, forms a very close relation between these two sets of passions; though of a different kind from that which was insisted on above. It is not a resemblance of feeling or sentiment, but a resemblance of tendency or direction. Its effect, however, is the same, in producing an association of passions. Compassion is seldom or never felt without some mixture of tenderness or friendship: and envy is naturally accompanied with anger or ill-will. To desire the happiness of another, from whatever motive, is a good preparative to affection; and to delight in another's misery almost unavoidably begets aversion towards him.

Even where interest is the source of our concern, it is commonly attended with the same consequences. A partner is a natural object of friendship; a rival of enmity.

6. Poverty, meanness, disappointment, produce contempt and dislike: But when these misfortunes are very great, or are represented to us in very strong colours, they excite compassion, and tenderness, and friendship. How is this contradiction to be accounted for? The poverty and meanness of another, in their common appearance, gives us uneasiness, by a spe-

61. Para la compasión cfr. THN, SB 368-371 / FD 560-563.

62. Para la malicia y la envidia cfr. THN, SB 372-380 / FD 564-574.

procede por grados desde la idea vivaz hasta el sentimiento real de la miseria del otro.[61]

La malicia y la envidia también aparecen en la mente sin odio o afrenta previos, aunque su tendencia es exactamente la misma que la de la cólera o el rencor. Nuestra comparación con otros parece ser la fuente de la envidia y la malicia. Cuanto más infeliz es otro, tanto más felices aparecemos en nuestro propio concepto.[62]

5. La tendencia similar de la compasión y la benevolencia, por un lado, y de la envidia y la cólera, por otro, establecen una relación muy estrecha entre estos dos conjuntos de pasiones, aunque de una clase diferente a aquélla en la que insistimos antes. No es una semejanza de emoción o de sentimiento, sino una semejanza de tendencia o dirección. Sin embargo, su efecto es el mismo al producir una asociación de pasiones. La compasión es sentida rara vez, o nunca, sin alguna mezcla de ternura o amistad; y la envidia está naturalmente acompañada por la cólera o el rencor. Desear la felicidad de otro, sea por el motivo que sea, es un buen preparativo para el afecto; y complacerse con la miseria de otro casi inevitablemente engendra aversión por él.[63]

Incluso cuando el interés es la fuente de nuestras preocupaciones, por lo común va acompañado de las mismas consecuencias. Un compañero es un objeto natural de amistad, un rival, de enemistad.[64]

6. La pobreza, la humildad y el fracaso producen desprecio y desagrado. Pero cuando estas desgracias son muy grandes, o son representadas ante nosotros con colores muy vivos, excitan la compasión, la ternura y la amistad. ¿Cómo puede explicarse esta contradicción? La pobreza y la humildad de otro, en su aspecto común, nos proporcionan desagrado por una

63. Para la combinación de la benevolencia y la cólera con la compasión y la malicia cfr. THN, SB 381-389 / FD 574-584.

64. Ídem nota 65.

cies of imperfect sympathy; and this uneasiness produces aversion or dislike, from the resemblance of sentiment. But when we enter more intimately into another's concerns, and wish for his happiness, as
158 well as feel his misery, friendship or goodwill arises, from the similar tendency of the inclinations.

[a]A bankrupt, at first, while the idea of his misfortunes is fresh and recent, and while the comparison of his present unhappy situation with his former prosperity operates strongly upon us, meets with compassion and friendship. After these ideas are weakened or obliterated by time, he is in danger of compassion and contempt.

7. In respect, there is a mixture of humility, with the esteem or affection: In contempt, a mixture of pride.

The amorous passion is usually compounded of complacency in beauty, a bodily appetite, and friendship or affection. The close relation of these sentiments is very obvious, as well as their origin from each other, by means of that relation. Were there no other phænomenon to reconcile us to the present theory, this alone, methinks, were sufficient.

Sect. IV

1. The present theory of the passions depends entirely on the double relations of sentiments and ideas, and the mutual assistance, which these relations lend to each other. It may not, therefore, be improper to illustrate these principles by some farther instances.

158 [a] Este parágrafo fue añadido en la edición R.

---

65. Para el respeto y el desprecio cfr. THN, SB 389-393 / FD 584-589.

especie de simpatía imperfecta, y este desagrado produce aversión o disgusto a partir de la semejanza de sentimientos. Pero cuando nos imbuimos más íntimamente de los intereses de otro, y deseamos su felicidad tanto como sentimos su miseria, aparecen la 158
amistad o la buena voluntad a partir de la similar tendencia de las inclinaciones.

Un hombre arruinado, al principio, mientras la idea de sus desgracias está fresca y reciente, y mientras la comparación de su infeliz situación presente con su prosperidad anterior influye con fuerza sobre nosotros, encuentra compasión y amistad. Después de que estas ideas se debiliten y olviden con el tiempo, está en peligro de ser compadecido y despreciado.

7. En el respeto hay una mezcla de humildad con estima y afecto; en el desprecio, una mezcla de orgullo.[65]

La pasión amorosa está compuesta normalmente de una complacencia en la belleza, un apetito corporal y amistad o afecto.[66] La estrecha relación de estos sentimientos es muy obvia, tanto como el origen de unos a partir de otros por medio de esa relación. Aunque no hubiera otro fenómeno para convencernos de la presente teoría, éste solo me parece que sería suficiente.

Sección IV

1. La presente teoría de las pasiones depende por completo de la doble relación de sentimientos e ideas y de la ayuda mutua que estas relaciones se prestan entre sí. Por consiguiente, puede que no sea inoportuno ilustrar estos principios con algunos ejemplos más.

66. Para el tema de la pasión amorosa cfr. THN, SB 394-396 / FD 589-592.

2. The virtues, talents, accomplishments, and possesions of others, make us love and esteem them: Because these objects excite a pleasing sensation, which is related to love; and as they have also a relation or connexion with the person, this union of ideas forwards the union of sentiments, according to the foregoing reasoning.

But suppose, that the person, whom we love, is also related to us, by blood, country, or friendship; it is evident, that a species of pride must also be excited by his accomplishments and possessions; there being the same double relation, which we have all along insisted on. The person is related to us, or there is an easy transition of thought from him to us; and sentiments, excited by his advantages and virtues, are agreeable, and consequently related to pride. Accordingly we find, that people are naturally vain of the good qualities or high fortune of their friends and countrymen.

159 3. But it is observable, that, if we reverse the order of the passions, the same effect does not follow. We pass easily from love and affection to pride and vanity; but not from the latter passions to the former, though all the relation be the same. We love not those who are related to us, on account of our own merit; though they are naturally vain on account of our merit. What is the reason of this difference? The transition of the imagination to ourselves, from objects related to us, is always easy; both on account of the relation, which facilitates the transition, and because we there pass from remoter objects, to those which are contiguous. But in passing from ourselves to objects, related to us; though the former principle forwards the transition of thought, yet the latter op-

67. Cfr. THN, SB 337-338 / FD 522-523.

2. Las virtudes, talentos, dotes y propiedades de los otros nos hacen amarles y estimarles, porque estos objetos provocan una sensación placentera que está relacionada con el amor, y, como también tienen una relación o conexión con la persona, esta unión de ideas promueve la unión de sentimientos de acuerdo con el razonamiento precedente.

Pero supongamos que la persona a quien amamos está también relacionada con nosotros por sangre, patria o amistad. Es evidente que una especie de orgullo deberá ser provocado por sus dotes y propiedades, dándose, entonces, la misma doble relación en la que hemos insistido largo y tendido. La persona está relacionada con nosotros, o lo que es lo mismo, hay una fácil transición de pensamiento desde ella a nosotros y los sentimientos provocados por sus ventajas y virtudes son agradables y, en consecuencia, relacionados con el orgullo. De acuerdo con esto, encontramos que las personas están normalmente orgullosas de las buenas cualidades o gran fortuna de sus amigos y compatriotas.[67]

3. Pero se puede observar que, si invertimos el *159*
orden de las pasiones, no se sigue el mismo efecto. Pasamos fácilmente del amor y el afecto al orgullo y la vanidad, pero no de estas últimas pasiones a las primeras, aunque todas las relaciones son las mismas. No amamos a aquéllos que están relacionados con nosotros a causa de nuestros propios méritos, aunque ellos están naturalmente orgullosos de nuestros méritos. ¿Cuál es la razón de esta diferencia? La transición de la imaginación hasta nosotros mismos a partir de los objetos relacionados con nosotros es siempre fácil, no sólo a causa de la relación, que facilita la transición, sino también porque allí pasamos de objetos más remotos a aquéllos que son contiguos. Pero al pasar de nosotros a los objetos relacionados con nosotros, aunque el primer principio favorece la transición de pensamiento, sin embargo,

poses it; and consequently there is not the same easy transfusion of passions from pride to love as from love to pride.

4. The virtues, services, and fortune of one man inspire us readily with esteem and affection for another related to him. The son of our friend is naturally entitled to our friendship: The kindred of a very great man value themselves, and are valued by others, on account of that relation. The force of the double relation is here fully displayed.

5. The following are instances of another kind, where the operation of these principles may still be discovered. Envy arises from a superiority in others; but it is observable, that it is not the great disproportion between us, which excites that passion, but on the contrary, our proximity. A great disproportion cuts off the relation of the ideas, and either keeps us from comparing ourselves with what is remote from us, or diminishes the effects of the comparison.

A poet is not apt to envy a philosopher, or a poet of a different kind, of a different nation, or of a different age. All these differences, if they do not prevent, at least weaken the comparison, and consequently the passion.

This too is the reason, why all objects appear great or little, merely by a comparison with those of the same species. A mountain neither magnifies nor diminishes a horse in our eyes: But when a FLEMISH and a WELSH horse are seen together, the one appears greater and the other less, than when viewed apart.

From the same principle we may account for that

68. Cfr. THN, SB 338-341 / FD 523-526.

69. Cfr. THN, SB 341-346 / FD 526-532.

70. Idêntico a THN, SB 377-378 / FD 570-571.

71. Idêntico a THN, SB 378 / FD 571.

el último se opone a ella y, en consecuencia, no se da la misma fácil transición de pasiones del orgullo al amor que del amor al orgullo.[68]

4. Las virtudes, favores y fortuna de un hombre nos inspiran rápidamente estima y afecto por otra persona relacionada con él. El hijo de nuestro amigo se gana el derecho a nuestra amistad. Los familiares de un gran hombre se valoran a sí mismos, y son valorados por los demás, en función de esta relación. La fuerza de la doble relación se muestra aquí de forma clara.[69]

5. Los siguientes son ejemplos de otra clase en los que la acción de estos principios puede, sin embargo, descubrirse. La envidia nace de una superioridad en los otros, pero es observable que no es la gran desproporción entre nosotros lo que provoca la pasión, sino, al contrario, nuestra proximidad. Una gran desproporción interrumpe la relación de las ideas, y o bien nos guarda de compararnos con lo que está lejos de nosotros o bien atenúa los efectos de la comparación.[70]

Un poeta no puede envidiar a un filósofo, o a un poeta de un género diferente, o de una nación o edad diferentes. Todas estas diferencias, si no evitan, al menos debilitan la comparación y, en consecuencia, la pasión.[71]

Ésta es también la razón por la que todos los objetos parecen grandes o pequeños simplemente por comparación con los de la misma clase. Una montaña nunca realza ni ridiculiza ante nuestros ojos a un caballo. Pero cuando un caballo FLAMENCO y uno GALÉS son vistos juntos, uno parece mayor y el otro más pequeño que cuando fueron vistos aparte.[72]

A partir de este mismo principio, podemos explicar esa opinión de los historiadores según la cual en

72. Idéntico a THN, SB 378 / FD 571-572. Félix Duque indica (FD 572) que el ejemplo está tomado de Locke, *Essay*, II, xxvi, 5.

remark of historians, that any party, in a civil war,
160 or even factious division, always choose to call in a foreign enemy at any hazard, rather than to submit to their fellow-citizens. GUICCIARDIN applies this remark to the wars in ITALY; where the relations between the different states are, properly speaking, nothing but of name, language, and contiguity. Yet even these relations, when joined with superiority, by making the comparison more natural, make it likewise more grievous, and cause men to search for some other superiority, which may be attended with no relation, and by that means, may have a less sensible influence on the imagination. When we cannot break the association, we feel a stronger desire to remove the superiority. This seems to be the reason, why travellers, though commonly lavish of their praise to the CHINESE and PERSIANS, take care to depreciate those neighbouring nations, which may stand upon a footing of rivalship with their native country.

6. The fine arts afford us parallel instances. Should an author compose a treatise, of which one part was serious and profound, another light and humorous; every one would condemn so strange a mixture, and would blame him for the neglect of all rules of art and criticism. Yet we accuse not PRIOR for joining his *Alma* and *Solomon* in the same volume; though that amiable poet has perfectly succeeded in the gaiety of the one, as well as in the melancholy of the other. Even suppose the reader should peruse these two compositions without any interval, he would feel little or no difficulty in the change of the passions. Why? but because he considers these performances as entirely different; and by that break in the ideas, breaks the progress of the affections,

una guerra civil todo partido o incluso una división facciosa escoge siempre llamar a un enemigo extran- 160
jero con todos los riesgos que ello implica antes que someterse a sus conciudadanos. GUICCIARDINI aplica esta observación a las guerras en ITALIA, donde las relaciones entre los diferentes estados no eran, hablando propiamente, sino de nombre, lengua y contigüidad. Pero incluso estas relaciones, cuando se unen con la superioridad, al hacer la comparación más natural, de alguna manera la hacen más dolorosa, y obligan a los hombres a buscar alguna otra superioridad que pudiera no ir unida a ninguna relación, y, por este medio, pudiera tener menos influencia sobre la imaginación. Cuando no podemos romper la asociación, sentimos un deseo más intenso de hacer desaparecer la superioridad. Ésta parece ser la razón por la que los viajeros, aunque pródigos en alabar a los CHINOS y PERSAS, tienen cuidado de despreciar a las naciones vecinas que pueden colocarse en una situación de rivalidad con su país natal.[73]

6. Las bellas artes nos ofrecen ejemplos paralelos. Si un autor compusiese un tratado del cual una de sus partes fuese seria y profunda y la otra ligera y humorística, todo el mundo rechazaría una mezcla tan extraña y le condenaría por la inobservancia de todas las reglas del arte y de la preceptiva literaria. Sin embargo, no acusamos a PRIOR por haber unido su *Alma* y su *Salomón* en el mismo volumen, aunque este amigable poeta haya logrado triunfar completamente con la jovialidad de una tanto como con la melancolía de la otra. Aun suponiendo que el lector leyese estas dos obras sin intervalo alguno, sentiría poca o ninguna dificultad para cambiar de pasiones. ¿Por qué? Porque considera que estas dos realizaciones son completamente diferentes, y por esta ruptura entre las ideas, se rompe la progresión de las emo-

73. Idéntico a THN, SB 379 / FD 572.

and hinders the one from influencing or contradicting the other.

An heroic and burlesque design, united in one picture, would be monstruous; though we place two pictures of so opposite a character in the same chamber, and even close together, without any scruple.

7. It needs be no matter of wonder, that the easy transition of the imagination should have such an influence on all the passions. It is this very circumstance, which forms all the relations and connexions amongst objects. We know no real connexion between one thing and another. We only know, that the idea of one thing is associated with that of another,
161 and that the imagination makes an easy transition between them. And as the easy transition of ideas, and that of sentiments mutually assist each other; we might beforehand expect, that this principle must have a mighty influence on all our internal movements and affections. And experience sufficiently confirms the theory.

For, not to repeat all the foregoing instances: Suppose, that I were travelling with a companion through a country, to which we are both utter strangers; it is evident, that, if the prospects be beautiful, the roads agreeable, and the fields finely cultivated; this may serve to put me in good-humour, both with myself and fellow-traveller. But as the country has no connexion with myself or friend, it can never be the immediate cause either of self-value of or regard to him: And therefore, if I found not the passion on some other object, which bears to one of us a closer relation, my emotions are rather to be considered as the overflowings of an elevated or humane disposi-

74. Idéntico a THN, SB 379-380 / FD 573.

75. Idéntico a THN, SB 380 / FD 573.

ciones y se priva a una de influir en la otra u oponerse a ella.[74]

Un dibujo heroico y burlesco unido todo en una pintura sería monstruoso, aunque coloquemos dos pinturas de carácter tan contrario en la misma sala e incluso una junto a la otra sin ningún reparo.[75]

7. No es nada asombroso que la fácil transición de la imaginación tenga tal influencia sobre todas las pasiones. Es esta misma circunstancia la que constituye todas las relaciones y conexiones entre objetos. No conocemos ninguna conexión real entre una cosa y otra. Sólo sabemos que la idea de una cosa está asociada con la otra, y que la imaginación realiza una fácil transición entre ellas. Y como la fá- *161*
cil transición de ideas y la de sentimientos se ayudan mutuamente, podemos esperar, de antemano, que este principio deba tener una poderosa influencia sobre todos nuestros movimientos y emociones internos. La experiencia confirma suficientemente esta teoría.[76]

Para no repetir todos los ejemplos precedentes, supongamos que estoy viajando con un acompañante por un país respecto del cual somos completamente extraños. Es evidente que si las vistas son hermosas, los caminos agradables y los campos bien cultivados, esto puede servir para ponerme de buen humor conmigo mismo y con mi compañero de viaje. Pero como el campo no tiene ninguna conexión conmigo mismo o con mi amigo no puede ser nunca la causa inmediata de autoestima o de consideración hacia él, y, por consiguiente, si no baso la pasión en algún otro objeto que tenga una relación más estrecha con alguno de nosotros, mis emociones serán consideradas más como la efusión de un talante elevado o

76. Aplicación explícita de la teoría humeana de la causalidad a la explicación de las pasiones, que contribuye a probar la unidad de los diversos aspectos del pensamiento de Hume.

tion, than as an established passion. But supposing the agreeable prospect before us to be surveyed either from his country-seat or from mine; this new connexion of ideas gives a new direction to the sentiment of pleasure, derived from the prospect, and raises the emotion of regard or vanity, according to the nature of the connexion. There is not here, methinks, much room for doubt or difficulty.

Sect. V

1. It seems evident, that reason, in a strict sense, as meaning the judgement of truth and falsehood, can never, of itself, be any motive to the will, and can have no influence but so far as it touches some passion or affection. *Abstract relations* of ideas are the object of curiosity, not of volition. And *matters of fact,* where they are neither good nor evil, where they neither excite desire nor aversion, are totally indifferent, and whether known or unknown, whether mistaken or rightly apprehended, cannot be regarded as any motive to action.

2. What is commonly, in a popular sense, called reason, and is so much recommended in moral discourses, is nothing but a general and a calm passion, which takes a comprehensive and a distant view of its object, and actuates the will, without exciting any sensible emotion. A man, we say, is diligent in his
162 profession from reason; that is, from a calm desire of riches and a fortune. A man adheres to justice

77. Idéntico a THN, SB 335 / FD 520.

78. Esta sección de la *Disertación* es un resumen de lo dicho en el THN sobre el papel de la razón y de las pasiones en la moral. Éste será uno de los temas recurrentes también en el libro III del

humano que como una pasión arraigada.[77] Pero supongamos que la agradable vista ante nosotros es contemplada en su país natal o en el mío. Esta nueva conexión de ideas proporciona una nueva dirección al sentimiento de placer derivado de la vista y excita la emoción del respeto o la vanidad, conforme a la naturaleza de la conexión. Pienso que no hay aquí mucho lugar para dudas o dificultades.

Sección V

1. Parece evidente que la razón,[78] en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección. *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes y, ya sean conocidas o desconocidas, ya aprehendidas errónea o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción.

2. Lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprehensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible. Decimos que un hombre es diligente en su profesión a causa de la razón, esto es, a causa de un apacible deseo de riquezas y 162
fortuna. Un hombre se adhiere a la justicia o a un carácter de acuerdo consigo mismo y con otros por

Treatise y en la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, lo que prueba la conexión del tema de las pasiones y el de la moral. Cfr. THN, SB 413-418 / FD 614-622 y SB 437-438 / FD 645-646.

from reason; that is, from a calm regard to public good, or to a character with himself and others.

3. The same objects, which recommend themselves to reason in this sense of the word, are also the objects of what we call passion, when they are brought near to us, and acquire some other advantages, either of external situation, or congruity to our internal temper; and by that means excite a turbulent and sensible emotion. Evil, at a great distance, is avoided, we say, from reason: Evil, near at hand, produces aversion, horror, fear, and is the object of passion.

4. The common error of metaphysicians has lain in ascribing the direction of the will entirely to one of these principles, and supposing the other to have no influence. Men often act knowingly against their interest: It is not therefore the view of the greatest good which always influences them. Men often counteract a violent passion, in prosecution of their distant interests and designs: It is not therefore the present uneasiness alone, which determines them. In general, we may observe, that both these principles operate on the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the general character or present disposition of the person. What we call *strength of mind* implies the prevalence of the calm passions above the violent; though we may easily observe, that there is no person so constantly possessed of this virtue, as never, on any occasion, to yield to the solicitation of violent affection and desire. From these variations of temper proceeds the great difficulty of deciding with regard to the future actions and resolutions of men, where there is any contrariety of motives and passions.

causa de la razón, esto es, por una consideración apacible del bien público.

3. Los mismos objetos que se recomiendan a la razón en este sentido de la palabra son también los objetos de lo que llamamos pasión cuando son traídos cerca de nosotros y adquieren alguna otra ventaja, ya de situación externa o de congruencia con nuestro temperamento íntimo, provocando por este medio una emoción turbulenta y perceptible. El mal, a una gran distancia, decimos que es rehuido por la razón. El mal, cerca y a mano, produce aversión, horror, miedo y es objeto de la pasión.

4. El error común de los metafísicos se ha basado en atribuir la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos principios, suponiendo que el otro no tenía ninguna influencia. Los hombres a menudo actúan a sabiendas en contra de su propio interés. Por consiguiente, no es la perspectiva del mayor bien posible lo que les influye siempre. Los hombres reprimen a menudo una pasión violenta, en consideración a sus intereses y planes distantes. Por consiguiente, no es sólo el desagrado presente lo que les determina. En general, podemos observar que ambos principios operan sobre la voluntad y, cuando son contrarios, prevalece uno de ellos, de acuerdo con el carácter general o disposición actual de la persona. Lo que llamamos *fortaleza de ánimo* implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no hay persona alguna poseedora tan permanentemente de esta virtud, como para no haberse sometido nunca, y en ninguna ocasión, a las solicitaciones de las pasiones y deseos violentos. De estas diferencias de temperamento procede la gran dificultad para decidir sobre las acciones futuras y las resoluciones del Hombre, cuando hay alguna oposición de motivos y pasiones.[79]

---

79. Idéntico a THN, SB 418 / FD 621-622.

Sect. VI

1. We shall here enumerate some of those circumstances, which render a passion calm or violent, which heighten or diminish any emotion.

It is a property in human nature, that any emotion, which attends a passion, is easily converted into it; though in their natures they be originally different from and even contrary to each other. It is true, in order to cause a perfect union amongst pas-
163 sions, and make one produce the other, there is always required a double relation, according to the theory above delivered. But when two passions are already produced by their separate causes, and are both present in the mind, they readily mingle and unite; though they have but one relation, and sometimes without any. The predominant passion swallows up the inferior, and converts it into itself. The spirits, when once excited, easily receive a change in their direction; and it is natural to imagine, that this change will come from the prevailing affection. The connexion is in many cases closer between any two passions than between any passion and indifference.

When a person is once heartily in love, the little faults and caprices of this mistress, the jealousies and quarrels, to which that commerce is so subject; however unpleasant they be, and rather connected with anger and hatred; are yet found, in many instances, to give additional force to the prevailing passion. It is a common artifice of politicians, when they would affect any person very much by a matter of fact, of which they intend to inform him, first to excite his curiosity; delay as long as possible the satisfying of it; and by that means raise his anxiety and patience to the utmost, before they give him a

Sección VI

1. Vamos a enumerar algunas de las circunstancias que vuelven a una pasión apacible o violenta, que fortalecen o debilitan cualquier emoción.

Es una propiedad de la naturaleza humana que cualquier emoción que acompaña a una pasión se convierte fácilmente en ella, aunque originalmente fueran diferentes en naturaleza e incluso contrarias una a otra. Es cierto que para dar lugar a una perfecta unión entre pasiones, y hacer que una produzca a la otra, se requiere siempre una doble relación, de *163*
acuerdo con la teoría discutida antes. Pero cuando dos pasiones han sido producidas ya por sus causas independientes y están presentes ambas en la mente, se mezclan y unen rápidamente aunque no tengan sino una relación, y algunas veces sin ninguna. La pasión dominante absorbe a la inferior y la convierte en ella misma. Los espíritus, una vez excitados, reciben con facilidad un cambio en su dirección y es natural imaginar que este cambio procederá de la afección predominante. En muchos casos es más estrecha la conexión entre dos pasiones cualesquiera que entre cualquier pasión y la indiferencia.[80]

Cuando una persona está sinceramente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amada, los celos y peleas a que está sometido este comercio, por muy desagradables que sean y por muy conectados con la cólera y el odio que estén, sin embargo, en muchos casos, se encuentra que proporcionan una fuerza adicional a la pasión dominante. Es un truco corriente de los políticos, cuando deberían afectar mucho a una persona con una cuestión de hechos de la que pretenden informarle, excitar primero su curiosidad, retardar lo más posible su satisfacción y llevar al punto máximo, por este medio, su ansiedad

80. Idéntico a THN, SB 419-420; FD 623-624.

full insight into the business. They know, that this curiosity will precipitate him into the passion, which they purpose to raise, and will assist the object in its influence on the mind. A soldier advancing to battle, is naturally inspired with courage and confidence, when he thinks on his friend and fellow-soldiers; and is struck with fear and terror, when he reflects on the enemy. Whatever new emotion therefore proceeds from the former, naturally encreases the courage; as the same emotion proceeding from the latter, augments the fear. Hence in martial discipline, the uniformity and lustre of habit, the regularity of figures and motions, with all the pomp and majesty of war, encourage ourselves and our allies; while the same objects in the enemy strike terror into us, though agreeable and beautiful in themselves.

Hope is, in itself, an agreeable passion, and allied to friendship and benevolence; yet is it able sometimes to blow up anger, when that is the predominant passion. *Spes addita suscitat iras*. VIRG.

2. Since passions, however independent, are naturally transfused into each other, if they be both
164 present at the same time; it follows, that when good or evil is placed in such a situation as to cause any particular emotion, besides its direct passion of desire or aversion, this latter passion must acquire new force and violence.

3. This often happens, when any object excites contrary passions. For it is observable, that an opposition of passions commonly causes a new emotion in the spirits, and produces more disorder than the concurrence of any two affections of equal force. This new emotion is easily converted into the predominant passion, and in many instances, is observed to

81. Idêntico a THN, SB 420 / FD 624.

82. Idêntico a THN, SB 421 / FD 624-625.

y su paciencia, antes de proporcionarle una visión completa del asunto. Ellos saben que la curiosidad le precipitará en la pasión que se proponen excitar y ayudará al objeto en su influencia sobre la mente. Un soldado que avanza hacia el combate está naturalmente lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y camaradas y es asaltado por el miedo y el terror cuando reflexiona sobre el enemigo. Por tanto, cualquier emoción nueva que proceda de los primeros incrementa naturalmente el valor, mientras que la misma emoción, procedente del último, aumenta el miedo. De ahí que en la disciplina marcial, la homogeneidad y el brillo de los uniformes, la regularidad de las figuras y movimientos, con toda la pompa y majestuosidad de la guerra, nos envalentonen a nosotros y a nuestros aliados, mientras que los mismos objetos situados en el enemigo despierten terror en nosotros, aunque en sí mismos son agradables y hermosos.[81]

La esperanza, en sí misma, es una pasión agradable y va unida a la amistad y a la benevolencia; sin embargo, algunas veces es capaz de suscitar cólera, cuando es la pasión dominante. «Spes addita suscitat iras.» VIRGILIO.

2. Como las pasiones, aunque independientes, se transforman naturalmente unas en otras si están presentes al mismo tiempo; se sigue que, cuando el 164
bien o el mal se coloquen en situación de causar una emoción particular además de su pasión directa de deseo o aversión, ésta última deberá adquirir nueva fuerza y violencia.[82]

3. Esto ocurre a menudo cuando un objeto despierta pasiones contrarias. Porque se puede observar que una oposición de pasiones ocasiona por lo general una nueva emoción en los espíritus, y produce más desorden que la concurrencia de dos afecciones cualesquiera de igual fuerza. Esta nueva emoción se convierte fácilmente en la pasión predominante y, en

encrease its violence, beyond the pitch, at which it would have arrived, had it met with no opposition. Hence we naturally desire what is forbid, and often take a pleasure in performing actions, merely because they are unlawful. The notion of duty, when opposite to the passions, is not always able to overcome them; and when it fails of that effect, is apt rather to encrease and irritate them, by producing an opposition in our motives and principles.

4. The same efect follows, whether the opposition arise from internal motives or external obstacles. The passion commonly acquires new force in both cases. The efforts, which the mind makes to surmount the obstacle, excite the spirits, and enliven the passion.

5. Uncertainty has the same effect as opposition. The agitation of the thought, the quick turns which it makes from one view to another, the variety of passions which succeed each other, according to the different views: All these produce an emotion in the mind; and this emotion transfuses itself into the predominant passion.

Security, on the contrary, diminishes the passions. The mind, when left to itself, immediately languishes; and in order to preserve its ardour, must be every moment supported by a new flow of passion. For the same reason, despair, though contrary to security, has a like influence.

6. Nothing more powerfully excites any affection than to conceal some part of its object, by throwing it into a kind of shade, which at the same time that it shows enough to propossess us in favour of the object, leaves still some work for the imagination. Be-

83. Idèntico a THN, SB 421 / FD 625.

84. Idèntico a THN, SB 421 / FD 625.

muchos casos, se observa que aumenta su violencia, más allá de los límites a los que hubiera llegado si no hubiera tenido oposición alguna. De ahí que deseemos naturalmente lo prohibido y que sintamos placer en realizar acciones simplemente porque están fuera de la ley. La noción de deber, cuando se opone a las pasiones, no siempre es capaz de vencerlas, y, cuando no logra conseguir ese efecto, sirve más bien para intensificarlas e irritarlas, al producir una oposición en nuestros motivos y principios.[83]

4. El mismo efecto se sigue si la oposición nace de motivos internos o de obstáculos externos. La pasión, por lo general, adquiere nueva fuerza en ambos casos. Los esfuerzos que hace la mente para superar el obstáculo excitan los espíritus y avivan la pasión.[84]

5. La incertidumbre tiene el mismo efecto que la oposición. La agitación del pensamiento, los rápidos cambios que realiza de una perspectiva a otra, la variedad de pasiones que se suceden unas a otras según las diversas perspectivas, todo esto produce una emoción en la mente y esta emoción se transforma en la pasión dominante.[85]

La seguridad, por el contrario, debilita las pasiones. La mente abandonada a sí misma languidece inmediatamente y, para conservar su ardor, debe en todo momento ser reforzada con un nuevo flujo de pasión. Por la misma razón, la desesperación, aunque contraria a la seguridad, tiene una influencia similar.[86]

6. Nada excita con mayor fuerza una afección que el ocultar una parte de su objeto envolviéndolo en sombras, las cuales, al mismo tiempo que dejan ver lo suficiente para disponernos en favor del objeto, dejan aún algún trabajo a la imaginación. Ade-

85. Idéntico a THN, SB 421 / FD 625.
86. Idéntico a THN, SB 421-422 / FD 625-626.

sides that obscurity is always attended with a kind of uncertainty; the effort, which the fancy makes to compleat the idea, rouzes the spirits, and gives an additional force to the passion.

165 7. As despair and security, though contrary, produce the same effects; so absence is observed to have contrary effects, and in different circumstances, either encreases or diminishes our affection. ROCHEFOUCAULT has very well remarked, that absence destroys weak passions, but encreases strong; as the wind extinguishes a candle, but blows up a fire. Long absence naturally weakens our idea, and diminishes the passion: But where the affection is so strong and lively as to support itself, the uneasiness, arising from absence, encreases the passion, and gives it new force and influence.

8. When the soul applies itself to the performance of any action, or the conception of any object, to which it is not accustomed, there is a certain unpliableness in the faculties, and a difficulty of the spirits moving in their new direction. As this difficulty excites the spirits, it is the source of wonder, surprize, and of all the emotions, which arise from novelty; and is, in itself, agreeable, like every thing which enlivens the mind to a moderate degree. But though surprize be agreeable in itself, yet, as it puts the spirits in agitation, it not only augments our agreeable affections, but also our painful, according to the foregoing principle. Hence every thing that is new, is most affecting, and gives us either more pleasure or pain, than what, strictly speaking, should nat-

---

87. Idéntico a THN, SB 422 / FD 626.

88. La cita de La Rochefoucauld y el pasaje son idénticos a

más de que una incertidumbre acompaña siempre a la oscuridad, el esfuerzo que hace la imaginación para completar la idea despierta los espíritus, y proporciona una fuerza adicional a la pasión.[87]

7. Del mismo modo que la desesperación y la 165
confianza, aunque contrarias, producen los mismos efectos, así se observa que la ausencia tiene un efecto contrario y que en diferentes circunstancias o aumenta o disminuye nuestra pasión. ROCHEFOUCAULT ha señalado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles pero aumenta las fuertes, del mismo modo que el viento apaga una vela pero aviva un fuego. Una larga ausencia debilita naturalmente nuestras ideas y disminuye la pasión, pero, cuando la afección es tan fuerte y vivaz como para sustentarse a sí misma, el desagrado que nace de la ausencia aumenta la pasión y le proporciona nueva fuerza e influencia.[88]

8. Cuando el alma se aplica a la realización de alguna acción o a la concepción de algún objeto a los que no está acostumbrada, hay una cierta inflexibilidad de las facultades y dificultad de los espíritus para moverse en su nueva dirección. Como esta dificultad excita los espíritus, es la fuente de la admiración, la sorpresa, y de todas las emociones que nacen de la novedad, y es en sí misma agradable, como todo lo que aviva la mente hasta un grado moderado. Pero aunque la sorpresa sea en sí misma agradable, sin embargo, como agita los espíritus, no sólo aumenta nuestras afecciones agradables sino también las dolorosas de acuerdo con el anterior principio. De ahí que todo lo nuevo afecte en grado máximo y nos proporcione más placer o más dolor que el que, hablando en sentido estricto, debería seguirse naturalmente de ello. Cuando vuelve a presentarse a

---

THN, SB 422 / FD 626-627. Es interesante también la nota de Félix Duque a dicho pasaje (FD 626, nota 105 al libro II del THN).

urally follow from it. When it often returns upon u
the novelty wears off; the passions subside; the hurr
of the spirits is over; and we survey the object wit
greater tranquillity.

9. The imagination and affections have a clos
union together. The vivacity of the former gives forc
to the latter. Hence the prospect of any pleasur
with which we are acquainted, affects us more tha
any other pleasure, which we may own superior, bu
of whose nature we are *wholly* ignorant. Of the on
we can form a particular and determinate idea. Th
other we conceive under the general notion of pleas
ure.

Any satisfaction, which we lately enjoyed, and o
which the memory is fresh and recent, operates o
the will with more violence, than another of whic
the traces are decayed and almost obliterated.

A pleasure, which is suitable to the way of life, i
which we are engaged, excites more our desire an
appetite than another, which is foreign to it.

Nothing is more capable of infusing any passio
166 into the mind, than eloquence, by which objects ar
represented in the strongest and most lively colour
The bare opinion of another, especially when enfo
ced with passion, will cause an idea to have an in
fluence upon us, though that idea might otherwis
have been entirely neglected.

It is remarkable, that lively passions commonl
attend a lively imagination. In this respect, as wel
as in others, the force of the passion depends a
much on the temper of the person, as on the natur
and situation of the object.

89. Idêntico a THN, SB 422-423 / FD 627-628.

90. Idêntico a THN, SB 424 / FD 629-630.

91. Idêntico a THN, SB 426 / FD 632.

menudo ante nosotros, la novedad desaparece, las pasiones se calma, se detiene la agitación de los espíritus y contemplamos el objeto con mayor tranquilidad.[89]

9. La imaginación y las afecciones tienen una estrecha relación. La vivacidad de la primera fortalece a estas últimas. De ahí que la perspectiva de cualquier placer del que tenemos conocimiento nos afecte más que cualquier otro placer superior que podamos poseer, pero de cuya naturaleza seamos *completamente* ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada. Al otro lo concebimos bajo la noción general de placer.[90]

Cualquier satisfacción de la que disfrutamos hace poco, y cuyo recuerdo está fresco y reciente, actúa sobre la voluntad con más violencia que otra cuyas huellas están diluidas y casi destruidas.[91]

Un placer que es adecuado a la manera de vivir con la que estamos comprometidos suscita más nuestro deseo y apetito que otro que sea extraño a ella.[92]

Nada está más capacitado para infundir una pasión en la mente que la elocuencia, por la que son *100*
representados los objetos con los más fuertes y más vivos colores.[93] La simple opinión de otro, especialmente cuando está reforzada con pasiones, originará que una idea tenga influencia sobre nosotros, aunque de otro modo esa idea podía haber pasado desapercibida por completo.[94]

Es digno de señalar que las pasiones vivas, por lo común, acompañan a una vivaz imaginación. A este respecto, igual que en los otros, la fuerza de la pasión depende tanto del temperamento de la persona, como de la naturaleza y situación del objeto.[95]

---

92. Idéntico a THN, SB 426 / FD 632.
93. Idéntico a THN, SB 426 / FD 632.
94. Idéntico a THN, SB 427 / FD 632.
95. Idéntico a THN, SB 427 / FD 632-633.

What is distant, either in place or time, has not equal influence with what is near and contiguous.

* * *

I pretend not to have here exhausted this subject. It is sufficient for my purpose, if I have made it appear, that, in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy.

Lo que es distante en lugar o en tiempo no tiene la misma influencia que lo que es cercano y contiguo.[96]

* * *

No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural.

96. Para el tema de la influencia de la distancia en el espacio y en el tiempo sobre las pasiones cfr. THN, SB 427-432 / FD 633-638.

150 OF THE DIGNITY OR MEANNESS OF HUMAN NATURE[a]

THERE are certain sects, which secretly form themselves in the learned world, as well as factions in the political; and though sometimes they come not to an open rupture, they give a different turn to the ways of thinking of those who have taken part on either side. The most remarkable of this kind are
151 the sects, founded on the different sentiments with regard to the *dignity of human nature;* which is a point that seems to have divided philosophers and poets, as well as divines, from the beginning of the world to this day. Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demi-god, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others in-

150 [a] El texto original de este ensayo puede encontrarse en Green & Grose, vol. 3, pp. 150-156. En las ediciones A a P, el ensayo figura con distinto título:«Of the Dignity of Human Nature».

1. Todas las ediciones desde la A a la P van encabezadas con el título siguiente: «De la dignidad de la naturaleza humana». El cambio de título parece tener su explicación. Si el título del ensayo se refiriese sólo a la dignidad de la condición humana, podríamos pensar que Hume sigue la línea de escritos del estilo de los Shaftesbury, en los que se realiza una exaltación indiscriminada de las tendencias altruistas presentes en el hombre. Hume va a partir de la idea de que tales tendencias evidentemente existen,

DE LA DIGNIDAD O MISERIA DE LA NATURALEZA HUMANA[1] 150

EXISTEN ciertas sectas que secretamente se forman en el mundo ilustrado –igual que las facciones en el político– y, aunque a veces no llegan a escindirse abiertamente, proporcionan un sesgo diferente a las formas de pensar de aquéllos que han tomado parte por uno u otro bando. Las más notables de esta clase de sectas son las fundadas sobre los diferentes senti-
mientos con respecto a la *dignidad de la naturaleza* 151
humana, el cual es un punto que parece haber dividido a los filósofos y a los poetas, igual que a los teólogos, desde el principio del mundo hasta hoy día. Unos elevan nuestra especie hasta los cielos y presentan al hombre como una especie de semidios humano, el cual tiene su origen en los cielos y conserva trazas

pero que se encuentran con la contrapartida, real también, de la existencia de tendencias egoístas. La teoría que defiende el predominio exclusivo de estas últimas es el «egoísmo filosófico» de autores como Mandeville y Hobbes. Estas teorías —que Hume curiosamente pone en paralelo con las visiones religiosas de la naturaleza humana, por su común monismo reduccionista— serían las que, en opinión de Hume, están empeñadas en sostener la «miseria» de la condición humana. Frente a una y otra posición —dignidad o miseria—, Hume plantea la necesidad de una posición que conceda su lugar al egoísmo sin caer en una denigración general del género humano, y que a la vez se aleje de las alucinaciones optimistas que contemplan la naturaleza humana desde un prisma casi celestial (como él mismo señala en la obra).

sist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals, whom he affects so much to despise. If an author possess the talent of rhetoric and declamation, he commonly takes part with the former: If his turn lie towards irony and ridicule, he naturally throws himself into the other extreme.

I am far from thinking, that all those, who have depreciated our species, have been enemies to virtue, and have exposed the frailties of their fellow creatures with any bad intention. On the contrary, I am sensible that a delicate sense of morals, especially when attended with a splenetic temper,[a] is apt to give a man a disgust of the world, and to make him consider the common course of human affairs with too much indignation. I must, however, be of opinion, that the sentiments of those, who are inclined to think favourably of mankind, are more advantageous to virtue, than the contrary principles, which give us a mean opinion of our nature. When a man is prepossessed with a high notion of his rank and character in the creation, he will naturally endeavour to act up to it, and will scorn to do a base or vicious action, which might sink him below that figure which he makes in his own imagination. Accordingly we find, that all our polite and fashionable moralists insist upon this topic, and endeavour to repre-

151 [a] En las ediciones A a P se puede leer algo distinto: «especially when attended with somewhat of the *Misanthrope*».

evidentes de su linaje y procedencia. Otros insisten en los lados oscuros de la naturaleza humana y no pueden descubrir otra cosa que una vanidad en la que supera a los otros animales, a los que tanto parece despreciar. Si un autor posee el talento de la retórica y la declamación, normalmente tomará parte por los primeros; si se inclina hacia la ironía y la sátira, se lanzará naturalmente hacia el otro extremo.

Estoy lejos de pensar que todos aquéllos que han despreciado a nuestra especie hayan sido enemigos de la virtud y hayan expuesto las fragilidades de sus criaturas prójimas con alguna mala intención. Por el contrario, soy consciente de que un sentido de la moral refinado, especialmente cuando va unido a un temperamento impulsivo,[2] puede proporcionar a un hombre disgusto ante el mundo y hacerle considerar el curso común de los asuntos humanos con demasiada indignación. Sin embargo, he de sostener la opinión de que los sentimientos de aquéllos que se inclinan a pensar favorablemente de la humanidad son más beneficiosos para la virtud que los principios contrarios, que nos proporcionan una mísera opinión de nuestra naturaleza. Cuando un hombre esta poseído por una alta noción de su rango y su papel en la creación, intentará naturalmente comportarse a la altura del mismo, y odiará realizar una acción baja o viciosa, que pueda hacerle desmerecer de la imagen que se ha formado en su propia imaginación. De acuerdo con esto, descubrimos que todos nuestros elegantes moralistas al uso insisten en este lugar común; y pretenden representar el vicio como

2. En las ediciones A a P se lee: «especialmente cuando va unido de algún modo al carácter del *Misántropo*». Al poner el título con mayúsculas y en cursiva pensamos que casi con toda seguridad se está refiriendo a la obra de Molière y al estereotipo humano que ésta consagró, ya que la obra —comedia en 5 actos y en verso— fue estrenada en 1666.

sent vice as unworthy of man, as well as odious in itself.[b]

We find few disputes, that are not founded on some ambiguity in the expression; and I am persuaded, that the present dispute, concerning the dignity or meanness of human nature, is not more exempt from it than any other. It may, therefore, be worth while to consider, what is real, and what is only verbal, in this controversy.

[b] Las ediciones A a P añaden lo siguiente: «Women are generally much more flattered in their youth than men; which may proceed from this reason, among others, that their chief point of honour is considered as much more difficult than ours, and requires to be supported by all that decent pride, which can be instilled into them».

3. Las ediciones A a P añaden lo siguiente: «Las mujeres son por lo general mucho más elogiadas en su juventud que los hombres, lo que puede tener la explicación, entre otras, de que la base central de su honor es considerada mucho más ardua que la nuestra, y requiere estar apoyada por todo el decente orgullo que podamos inspirar en ellas». O sea, el propio concepto tiene que ser más elevado cuanto más altas sean las metas. No obstante, parece que Hume no tenía una noción muy «alta» de las metas femeninas.

Es cierto que, en la obra de Hume, podrían extraerse muchos textos de claro contenido misógino, si bien es cierto que, sobre todo en los *Ensayos* (cfr. por ejemplo, «Del estudio de la historia» y «Sobre la inmortalidad del alma», en David Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988), pueden encontrarse textos de signo contrario.

Así pues, la cuestión de la posible misoginia de Hume no parece poder resolverse de modo definitivo; en cualquier caso, no cree-

indigno del hombre, así como odioso en sí mismo.[3]

Encontramos pocas disputas que no estén basadas en alguna ambigüedad de la expresión, y estoy convencido de que la disputa presente, referente a la dignidad o miseria de la naturaleza humana, no está más exenta de esto que cualquier otra. Por consiguiente, puede merecer la pena considerar al mismo tiempo lo que es real y lo que es solamente verbal en esta controversia.

---

mos que tenga demasiado interés resolverla; es más, ni siquiera sabemos si existiría tal cuestión si pusiésemos las afirmaciones de Hume en relación con las de su época. Es absurdo creer que los pensadores están libres de los prejuicios que les rodean.

No obstante, creo que sería injusto dejar la cuestión así. En el ensayo «Of the Inmortality of the Soul», Hume pone en relación de modo claro lo que él considera inferior desarrollo de las mujeres con los retos y actividades del tipo de vida que llevan; aparte de ello, señala que esta correlación es ocultada por las teorías religiosas de la naturaleza humana. (*ESSAYS. Moral, Political and Literary*, London, Oxford University Press, 1966 [reimp. de la ed. de 1963]; cfr. p. 600.; trad. cast. cit. *supra*, pp. 140-141.)

Esta afirmación, que puede parecer un rasgo más de misoginia por parte de Hume, puede, y debe, ser interpretada de muy otra manera. La tesis que Hume ilustra con el caso de la mujer es la de la proporcionalidad entre desarrollo y estímulo. Sobre todo en la E_2, Hume insiste mucho en su visión pre-evolucionista del desarrollo del comportamiento: los seres vivos, los conjuntos sociales de algunos de ellos, se desarrollan en proporción a los estímulos y desafíos que reciben; por tanto, cambios en el medio pueden contribuir a estimular un mayor desarrollo de las capacidades del ser vivo en cuestión. Este fenómeno empírico no es válido sólo en el caso de las mujeres —recluidas en un medio que no les exige demasiado—, sino de cualquier niño humano —ya sea varón o hembra— e, incluso, de cualquier animal. La importancia de los retos y estímulos en el aprendizaje, por otra parte, ha llegado a ser un tópico en la pedagogía moderna. No obstante, hay una precisión que Hume realiza respecto al desarrollo de las sociedades, pero que creo interesante para el problema del desarrollo humano: los estímulos y retos no pueden sobrepasar excesivamente las capacidades del individuo, puesto que ello, lejos de estimular el desarrollo, lo acabaría frenando. También son un tópico pedagógico los desastrosos efectos —incluso patogénicos— de un desarrollo forzado y de una exigencia desmesurada.

152 That there is a natural difference between merit and demerit, virtue and vice, wisdom and folly, no reasonable man will deny: Yet is it evident, than in affixing the term, which denotes either our approbation or blame, we are commonly more influenced by comparison than by any fixed unalterable standard in the nature of things. In like manner, quantity, and extension, and bulk, are by every one acknowledged to be real things: But when we call any animal *great* or *little,* we always form a secret comparison between that animal and others of the same species; and it is that comparison which regulates our judgement concerning its greatness. A dog and a horse may be of the very same size, while the one is admired for the greatness of its bulk, and the other for the smallness. When I am present, therefore, at any dispute, I always consider with myself, whether it be a question of comparison or not that is the subject of the controversy; and if it be, whether the disputants compare the same objects together, or talk of things that are widely different.[a]

In forming our notions of human nature, we are apt to make a comparison between men and animals, the only creatures endowed with thought that fall under our senses. Certainly this comparison is favourable to mankind. On the one hand, we see a creature, whose thoughts are not limited by any narrow bounds, either of place or time; who carries his researches into the most distant regions of this globe, and beyond this globe, to the planets and heavenly bodies; looks backward to consider the first origin, at least, the history of human race; casts his eye forward to see the influence of his actions upon

152 [a] Las ediciones A a P añaden: «As the latter is commonly the case, I have long since learnt to neglect such disputes as manifest abuses of leisure, the most valuable present that could be made to mortals».

Que existe una diferencia natural entre mérito y demérito, virtud y vicio, sabiduría y locura, no lo negará ningún hombre razonable; sin embargo, es evidente que, al precisar los términos que denotan nuestra aprobación o nuestra condena, estamos por lo común más influidos por la comparación que por ningún patrón fijo e inalterable de la naturaleza de las cosas. Del mismo modo, la cantidad, la extensión y el tamaño son reconocidos por todo el mundo como cosas reales, pero, cuando llamamos a cualquier animal *grande* o *pequeño*, formulamos siempre una secreta comparación entre ese animal y otros de la misma especie; y es esta comparación la que regula nuestro juicio concerniente a su grandeza. Un perro y un caballo pueden ser de la misma talla, y mientras que uno es admirado por su grandeza de tamaño, el otro lo es por su pequeñez. Por consiguiente, cuando estoy presente en cualquier disputa, siempre tengo en cuenta si el objeto de la controversia es una cuestión de comparación o no, y si lo es, considero si los disputantes comparan los mismos objetos o hablan de objetos muy diferentes.[4] 152

Al formarnos nuestras nociones de la naturaleza humana, podemos realizar una comparación entre los hombres y los animales, las únicas criaturas dotadas de pensamiento que aparecen a nuestros sentidos. Ciertamente, esta comparación es favorable a la humanidad. Por una parte, vemos una criatura cuyos pensamientos no están restringidos por estrechos límites ni de lugar ni de tiempo; que lleva sus investigaciones a las regiones más distantes del globo, y más allá de este globo, hasta los planetas y los cuerpos celestes; que mira hacia el pasado para conside-

4. Las ediciones A a P añaden: «Como lo último es lo que sucede comúnmente, he aprendido hace mucho a evitar tales disputas, por cuanto son pérdidas de tiempo, el regalo más precioso que hacerse pueda a los mortales».

posterity, and the judgements which will be formed of his character a thousand years hence; a creature, who traces causes and effects to a great length and intricacy; extracts general principles from particular appearances; improves upon his discoveries; corrects his mistakes; and makes his every errors profitable. On the other hand, we are presented with a creature the very reverse of this; limited in its observations and reasonings to a few sensible objects which surround it; without curiosity, without foresight; blindly conducted by instinct, and attaining,
153 in a short time, its utmost perfection, beyond which it is never able to advance a single step. What a wide difference is there between these creatures! And how exalted a notion must we entertain of the former, in comparison of the latter!

There are two means commonly employed to destroy this conclusion: *First,* By making an unfair representation of the case, and insisting only upon the weaknesses of human nature. And *secondly,* By forming a new and secret comparison between man and beings of the most perfect wisdom. Among the other excellencies of man, this is one, that he can form an idea of perfections much beyond what he has experience of in himself; and is not limited in his conception of wisdom and virtue. He can easily exalt his notions and conceive a degree of knowledge, which, when compared to his own, will make the latter appear very contemptible, and will cause the difference between that and the sagacity of animals, in a manner, to disappear and vanish. Now this being a point, in which all the world is agreed, that human

5. A pesar de esa «gran diferencia», Hume siempre pensó que entre el hombre y el animal no había una ruptura radical, por eso atribuye a los animales la posesión de un intelecto, aunque —como señala en «Sobre la inmortalidad del alma»— lo posean en un grado y especie diferentes de los humanos. No obstan-

rar el primer origen o, al menos, la historia, de la raza humana; que proyecta su mirada para contemplar la influencia de sus acciones sobre la posteridad y los juicios que se formularán sobre su carácter de aquí a mil años; una criatura que enlaza causas y efectos con gran amplitud y complejidad; que extrae principios generales de apariencias particulares; que aprovecha sus descubrimientos; que corrige sus fallos y convierte en beneficiosos sus muchos errores. Por la otra parte, nos encontramos con una criatura contraria en todo a esto: limitada en sus observaciones y razonamientos a unos pocos objetos sensibles que la rodean; sin curiosidad, sin previsión; ciegamente conducida por el instinto; y que logra en poco tiempo su máxima perfección, más allá de la cual no *153* es capaz nunca de avanzar ni un solo paso. ¡Qué gran diferencia existe entre estas criaturas! ¡Y qué noción más alta debemos formarnos de la primera en comparación con la última![5]

Existen dos medios empleados comúnmente para destruir esta conclusión. *Primero*: realizar una representación capciosa de la cuestión e insistir sólo en la debilidad de la naturaleza humana. Y *segundo*: realizar una nueva y secreta comparación entre el hombre y unos seres de la más perfecta sabiduría. Entre otras excelencias del hombre figura la de poder formarse una idea de perfección que va mucho más allá de la que ha experimentado en sí mismo, así como la de no ser limitado en su concepción de la sabiduría y la virtud. Fácilmente puede elevar sus conceptos y concebir un grado de conocimiento que, comparado con el suyo propio, lo hará parecer despreciable, y ello ocasionará que la diferencia entre este último y la sagacidad de los animales, de algún modo, desaparezca y se desvanezca. Ahora bien, como es algo

te, el contexto de la antropología humeana es el de un claro materialismo y continuismo biológicos.

understanding falls infinitely short of perfect wisdom; it is proper we should know when this comparison takes place, that we may not dispute where there is no real difference in our sentiments. Man falls much more short of perfect wisdom, and even of his own ideas of perfect wisdom, than animals do of man; yet the latter difference is so considerable, that nothing but a comparison with the former can make it appear of little moment.

It is also usual to *compare* one man with another; and finding very few whom we can call *wise* or *virtuous,* we are apt to entertain a contemptible notion of our species in general. That we may be sensible of the fallacy of this way of reasoning, we may observe, that the honourable appellations of wise and virtuous, are not annexed to any particular degree of those qualities of *wisdom* and *virtue;* but arise altogether from the comparison we make between one man and another. When we find a man, who arrives at such a pitch of wisdom as is very uncommon, we pronounce him a wise man: So that to say, there are few wise men in the world, is really to say nothing; since it is only by their scarcity, that they merit that appellation. Were the lowest of our species as wise as TULLY, or lord BACON, we should still have reason to say, that there are few wise men. For in that case
154 we should exalt our notions of wisdom, and should not pay a singular honour to any one, who was not singularly distinguished by his talents. In like man-

6. Hume está afirmando uno de los puntos cruciales de su «naturalismo empírico» antimetafísico y antiteológico: los términos morales, el lenguaje moral, la evaluación, el fenómeno de la moral en general, surgen a partir de la vida humana, de sus exigencias y necesidades y, por tanto, cualquier intento de sacarlos de su contexto humano los priva de su verdadero contenido moral. En este caso, resulta artificial aplicar a la denigración de la natu-

en lo que todo el mundo está de acuerdo que el entendimiento humano está a mucha distancia de la sabiduría perfecta, deberíamos saber que, cuando tiene lugar esta comparación, no deberíamos entablar una discusión no habiendo ninguna diferencia real en nuestros sentimientos. El hombre está mucho más lejos de la sabiduría perfecta, e incluso de sus propias ideas de sabiduría perfecta, que los animales del propio hombre; sin embargo, la última diferencia es tan considerable que nada, excepto una comparación con la primera, puede hacerla parecer poco importante.

También es corriente *comparar* a un hombre con otro y, como encontramos muy pocos a quienes podamos llamar *sabios* o *virtuosos*, tendemos a albergar una noción despreciable de nuestra especie en general. Se puede llegar a descubrir la falacia de este modo de pensar si observamos que los honorables apelativos de sabio y virtuoso no van unidos a ningún grado particular de las cualidades de *sabiduría* y *virtud*, sino que nacen de la comparación que realizamos entre un hombre y otro.[6] Cuando encontramos un hombre que llega a un punto tal de sabiduría que resulta muy infrecuente, lo llamamos un hombre sabio; de modo que decir que hay pocos hombres sabios en el mundo es realmente no decir nada, ya que precisamente por su escasez es por lo que reciben ese apelativo. Si el grado más inferior de nuestra especie fuese tan sabio como TULIO CICERÓN o Lord BACON, todavía tendríamos razón en decir que hay pocos hombres sabios, porque, en ese caso, elevaríamos
nuestra noción de sabiduría y no concederíamos una *154*
honra especial a nadie que no fuese distinguido particularmente por sus talentos. De la misma manera,

raleza humana, y desde un modelo o paradigma no humano, términos que sólo tienen una aplicación real, desde el punto de vista empírico, respecto a la naturaleza humana.

ner, I have heard it observed by thoughtless people, that there are few women possessed of beauty, in comparison of those who want it; not considering, that we bestow the epithet of *beautiful* only on such as possess a degree of beauty, that is common to them with a few. The same degree of beauty in a woman is called deformity, which is treated as real beauty in one of our sex.

As it is usual, in forming a notion of our species, to *compare* it with the other species above or below it, or to compare the individuals of the species among themselves; so we often compare together the different motives or actuating principles of human nature, in order to regulate our judgement concerning it. And, indeed, this is the only kind of comparison, which is worth our attention, or decides any thing in the present question. Were our selfish and vicious principles so much predominant above our social and virtuous, as is asserted by some philosophers, we ought undoubtedly to entertain a contemptible notion of human nature.

[a]There is much of a dispute of words in all this

154 [a] Este párrafo no aparece en las ediciones A a D, en las que, por contra, puede leerse: «I may, perhaps, treat more fully of this Subject in some future Essay. In the mean Time, I shall observe, what has been prov'd beyond Question by several great Moralists of the present Age, that the social Passions are by far the most powerful of any, and that even all the other Passions receive from them their chief Force and Influence. Whoever desires to see this Question treated at large, with the greatest Force of Argument and Eloquence, may consult my Lord Shaftsbury's Enquiry concerning Virtue.»

he escuchado observar por personas sin seso que hay pocas mujeres llenas de belleza en comparación con las que no la tienen, no teniendo en cuenta que aplicamos el epíteto de bella sólo a aquéllas que poseen un grado de belleza que comparten con pocas. El mismo grado de belleza que en uno de nuestro sexo es considerado auténtica belleza, en una mujer es llamado deformidad.

Del mismo modo que es usual, al formarnos un concepto de nuestra especie, *compararla* con las demás especies que están por debajo o por encima de ella, o comparar los individuos de las especies entre sí, también comparamos a menudo entre sí los diferentes motivos o principios que actúan sobre la naturaleza humana, a fin de ordenar nuestro juicio respecto a ella. En realidad, ésta es la única clase de comparación que merece nuestra atención y decide algo en la cuestión presente. Si nuestros principios egoístas y viciosos predominasen sobre los sociales y virtuosos en tan gran medida como afirman algunos filósofos, deberíamos formarnos, sin duda, una noción despreciable de la naturaleza humana.

[7]Hay mucho de disputa verbal en esta controver-

7. Este párrafo no aparece en las ediciones A a D; en lugar de él se lee «Quizás trate esta cuestión de modo más completo en algún ensayo futuro. Mientras tanto, observaré algo que ha sido probado más allá de cualquier objeción por diversos grandes moralistas de la época actual: las pasiones sociales son, con mucho, las más poderosas e incluso todas las demás pasiones reciben de ellas su principal fuerza e influencia. Quien desee ver esta cuestión tratada por extenso con la mayor fuerza posible en la argumentación y en la elocuencia, puede consultar la *Investigación sobre la virtud* de Milord Shaftesbury».

Shaftesbury es el autor que más insistió en la importancia de lo que él llamaba pasiones sociales —fundamentalmente, la benevolencia o preocupación por el interés ajeno— y en su superioridad natural sobre el egoísmo. Hume retoma de Shaftesbury la importancia concedida a la benevolencia, o al altruismo, como principio de conducta, pero no su concepto, ya que niega la existencia de nada parecido a una benevolencia universal no sometida a restric-

controversy. When a man denies the sincerity of all public spirit or affection to a country and community, I am at a loss what to think of him. Perhaps he never felt this in so clear and distinct a manner as to remove all his doubts concerning its force and reality. But when he proceeds afterwards to reject all private friendship, if no interest or self-love intermix itself; I am then confident that he abuses terms, and confounds the ideas of things; since it is impossible for any one to be so selfish, or rather so stupid, as to make no difference between one man and another, and give no preference to qualities, which engage his approbation and esteem. Is he also, say I, as insensible to anger as he pretends to be to friendship? And does injury and wrong no more affect him than kindness or benefits? Impossible: He does not know himself: He has forgotten the movements of his heart; or
155 rather he makes use of a different language from the rest of his countrymen, and calls not things by their proper names. What say you of natural affection? (I subjoin) Is that also a species of self-love? Yes: All is self-love. *Your* children are loved only because they are yours: *Your* friend for a like reason: And *your* country engages you only so far as it has a connexion with *yourself:* Were the idea of self removed, nothing would affect you: You would be altogether unactive and insensible: Or, if you ever gave yourself any movement, it would only be from vanity, and a desire of fame and reputation to this same self. I am willing, reply I, to receive your interpretation of human actions, provided you admit the facts. That spe-

---

ciones de ningún tipo (cfr. THN, SB 481 / FD 704), que es precisamente lo que parece afirmar Shaftesbury.

La teoría de Shaftesbury pretendía ser una alternativa frente al monismo egoísta de Hobbes, pero acabó cayendo en un monismo de signo altruista, opuesto radicalmente al de Hobbes, pero

sia. Cuando un hombre niega la sinceridad de todo espíritu o afecto públicos por un país o una comunidad, no sé qué pensar de él. Quizás no sintió nunca estos sentimientos de un modo tan claro y distinto como para que desapareciesen todas sus dudas acerca de su fuerza y realidad. Pero, cuando, después de todo, procede a rechazar toda amistad privada, si no está entremezclado ningún interés o egoísmo, entonces, me convenzo de que está abusando de los términos y confunde las ideas sobre las cosas, ya que es imposible para nadie ser tan egoísta, o más bien tan estúpido, como para no establecer ninguna diferencia entre un hombre y otro, y como para no dar preferencia alguna a cualidades que merecen su aprobación o estima. ¿Es tan insensible a la cólera, me pregunto, como lo es ante la amistad? ¿No le afectan más la injuria y el daño que la amistad y el favor? Imposible: no se conoce a sí mismo; ha olvidado los impulsos de su corazón; o más bien, hace uso de un *155*
lenguaje diferente al del resto de sus conciudadanos y no llama a las cosas por su nombre. ¿Qué dice (añado) de los afectos naturales? ¿Son también una modalidad de egoísmo? Sí, todo es egoísmo. Amas a *tus* hijos sólo porque son tuyos; *tu* amigo lo es por una razón similar y tu país te crea una obligación sólo porque tiene una conexión *contigo* mismo. Si la idea del Yo desapareciese, nada te afectaría, serías inactivo e insensible por completo; o, si alguna vez te dieras a ti mismo algún impulso, procedería tan sólo de la vanidad y de un deseo de fama y reputación respecto al mismo Yo. Estoy dispuesto, replico yo, a aceptar esta interpretación de las acciones hu-

con los mismos errores de toda posición monista. Frente a estas dos posturas, Hume, sobre todo en el Apéndice de la E_2 dedicado al tema del egoísmo (cfr. E_2, SB 294-302 / NP 168-177), elabora una teoría de signo integral que parte de la articulación de egoísmo y altruismo.

cies of self-love, which displays itself in kindness to others, you must allow to have great influence over human actions, and even greater, on many occasions, than that which remains in its original shape and form. For how few are there, who, having a family, children and relations, do not spend more on the maintenance and education of these than on their own pleasures? This, indeed, you justly observe, may proceed from their self-love, since the prosperity of their family and friends is one, or the chief of their pleasures, as well as their chief honour. Be you also one of these men, and you are sure of every one's good opinion and good will; or not to shock your ears with these expressions, the self-love of every one, and mine among the rest, will then incline us to serve you, and speak well of you.

In my opinion, there are two things which have led astray those philosophers, that insisted so much on the selfishness of man. In the *first* place, they found, that every act of virtue or friendship was attended with a secret pleasure; whence they concluded, that friendship and virtue could not be disinterested. But the fallacy of this is obvious. The virtuous sentiment or passion produces the pleasure, and does nor arise from it. I feel a pleasure in doing good to my friend, because I love him; but do not love him for the sake of that pleasure.

In the *second* place, it has always been found, that the virtuous are far from being indifferent to praise; and therefore they have been represented as a set of vain-glorious men, who had nothing in view but the applauses of others. But this also is a fallacy. It is very unjust in the world, when they find any
156 tincture of vanity in a laudable action, to depreciate it upon that account, or ascribe it entirely to that

manas, con tal que se acepte el hecho de que esa especie de egoismo que se manifiesta en amabilidad con los demás, debe concederse que tiene gran influencia sobre las acciones humanas, incluso, en muchas ocasiones, mayor que la de aquélla que permanece en su figura y forma original. Porque, ¿no son muy pocos aquéllos que, teniendo familia, hijos y parientes, no invierten más en el mantenimiento y educación de éstos que en su propio placer? Realmente puede hacerse la observación de que esto puede proceder de su egoismo, ya que la prosperidad de su familia y amigos constituye uno de sus placeres o el principal de éstos, así como su más alto honor. Sé también uno de estos hombres egoistas, y estarás seguro de obtener la buena opinión y la buena voluntad de todo el mundo, o, para no herir tus oídos con estas expresiones, el egoismo de todo el mundo —y el mío entre todos los demás— nos inclinará, pues, a servirte y a hablar bien de ti.

En mi opinión, hay dos cosas que han hecho errar a esos filósofos que tanto han insistido en el egoismo del hombre. En *primer* lugar, descubren que cada acto de virtud o amistad va acompañado de un secreto placer; de donde concluyen que la amistad y la virtud no podrían ser desinteresadas. Pero la falacia en esto es obvia. El sentimiento o pasión virtuoso produce el placer y no surge a partir de él. Siento placer al hacer bien a mi amigo porque lo quiero, pero no lo quiero por causa de ese placer.

En *segundo* lugar, ha sido siempre observado que los hombres virtuosos están lejos de ser indiferentes a la alabanza y, por consiguiente, han sido presentados siempre como un conjunto de hombres inmodestos, que no buscan otra cosa que el aplauso de los demás. Pero esto es también una falacia. Es la mayor injusticia del mundo que, cuando se descubre algún atisbo de vanidad en una acción laudable, se la des- *156*
precie por ese motivo o se la adscriba por completo

motive. The case is not the same with vanity, as with other passions. Where avarice or revenge enters into any seemingly virtuous action, it is difficult for us to determine how far it enters, and it is natural to suppose it the sole actuating principle. But vanity is so closely allied to virtue, and to love the fame of laudable actions approaches so near the love of laudable actions for their own sake, that these passions are more capable of mixture, than any other kinds of affection; and it is almost impossible to have the latter without some degree of the former. Accordingly, we find, that this passion for glory is always warped and varied according to the particular taste or disposition of the mind on which it falls. NERO had the same vanity in driving a chariot, that TRAJAN had in governing the empire with justice and ability. To love the glory of virtuous deeds is a sure proof of the love of virtue.

a ese motivo. El caso de la vanidad no es el mismo que el de las otras pasiones. Cuando la avaricia o la venganza forman parte de cualquier acción aparentemente virtuosa, resulta para nosotros difícil determinar en qué grado lo hace, y es natural suponer que constituye el único principio de acción. Pero la vanidad está tan estrechamente aliada con la virtud, y el amor por la fama de las acciones laudables se encuentra tan cerca del amor de las acciones laudables por sí mismas, que estas pasiones son más susceptibles de mezcla que ninguna otra clase de afección; es casi imposible tener las últimas sin algún grado de las primeras. De acuerdo con esto, descubrimos que la pasión por la gloria es transformada y variada de acuerdo con el gusto o disposición particulares de la mente que la alberga. NERÓN se enorgullecía igual de conducir un carro que TRAJANO de gobernar el imperio con justicia y destreza. Amar la gloria de los hechos virtuosos es prueba cierta de amor por la virtud.

197

THE EPICUREAN*[a]

It is a great mortification to the vanity of man, that his utmost art and industry can never equal the meanest of nature's productions, either for beauty or value. Art is only the under-workman, and is employed to give a few strokes of embellishment to those pieces, which come from the hand of the master. Some of the drapery may be of this drawing; but he is not allowed to touch the principal figure. Art may make a suit of clothes: But nature must produce a man.

Even in those productions, commonly denominated works of art, we find that the noblest of the kind are beholden for their chief beauty to the force and happy influence of nature. To the[b] native enthu-

* Or The man of elegance and pleasure. The intention of this and the three following essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy, as to deliver the sentiments of sects, that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect, to which it bears the greatest affinity.

197 [a] El texto original de este ensayo puede encontrarse en Green & Grose, vol. 3, pp.197-203. [b] Las ediciones C a D añaden: «To the *Oestrum* or *Verve*». Las ediciones K a P añaden: «To the *Oestrum* or native enthusiasm».

EL EPICÚREO* 197

CONSTITUYE una gran mortificación para la vanidad del hombre que su artificio e industria más relevantes no puedan nunca igualar al más pobre de los productos de la naturaleza en belleza o valor. El arte es sólo el aprendiz, y es empleado para dar unos pequeños toques de embellecimiento a aquellas piezas que salen de la mano del maestro. Algunos de los adornos pueden proceder de su mano, pero no le está permitido tocar la figura principal. El arte puede fabricar una indumentaria, pero la naturaleza puede producir un hombre.

Incluso en esas producciones llamadas comúnmente obras de arte, descubrimos que las más nobles de tal clase permanecen, a pesar de su primaria belleza, debido a la fuerza y feliz influencia de la natu-

* O el hombre de elegancia y placer. La intención de éste y de los tres siguientes ensayos no es tanto explicar de modo preciso las opiniones de las antiguas sectas de filosofía, cuanto tratar las opiniones de las sectas que se forman naturalmente en el mundo y sostienen diferentes concepciones de la vida y felicidad humanas. He dado a cada una de ellas el nombre de la secta filosófica con la que guarda mayor afinidad.

siasm of the poets, we owe whatever is admirable in their productions. The greatest genius, where nature at any time fails him, (for she is not equal) throws aside the lyre, and hopes not, from the rules of the art, to reach that divine harmony, which must proceed from her inspiration alone. How poor are those songs, where a happy flow of fancy has not furnished materials for art to embellish and refine!

But of all the fruitless attempts of art, no one is so ridiculous, as that which the severe philosophers
198 have undertaken, the producing of an *artificial happines*, and making us be pleased by rules of reason, and by reflection. Why did none of them claim the reward, which XERXES promised to him, who should invent a new pleasure? Unless, perhaps, they invented so many pleasures for their own use, that they despised riches, and stood in no need of any enjoyments, which the rewards of that monarch could procure them. I am apt, indeed, to think, that they were not willing to furnish the PERSIAN court with a new pleasure, by presenting it with so new and unusual an object of ridicule. Their speculations, when confined to theory, and gravely delivered in the schools of GREECE, might excite admiration in their ignorant pupils: But the attempting to reduce such principles to practice would soon have betrayed their absurdity.

You pretend to make me happy by reason, and by rules of art. You must, then, create me anew by rules of art. For on my original frame and structure does my happiness depend. But you want power to effect

1. Las ediciones C a D difieren de ésta y en ellas se lee: «Al *Oestrum* o *Verve*». «Oestrum» es la palabra latina que designa a la inspiración poética; «Verve» sería el correspondiente término

raleza. Al entusiasmo innato[1] de los poetas debemos todo aquello que es admirable en sus producciones. El mayor genio, cuando alguna vez le falla la naturaleza (porque ésta no es constante), arroja la lira y desespera de obtener de las reglas del arte esa divina armonía, que debe proceder de su inspiración sola. ¡Qué pobres resultan esas canciones en las que un feliz soplo de fantasía no ha proporcionado al arte materiales que embellecer y refinar!

Pero de todos los infructuosos intentos del arte, ninguno es tan ridículo como el que se han propuesto los severos filósofos: la producción de una *felici-* 198
dad artificial y el hacernos disfrutar mediante las reglas de la razón y mediante la reflexión. ¿Por qué ninguno de ellos reclama la recompensa que JERJES prometió a quien inventase un nuevo placer? A no ser que hubiesen inventado tantos placeres para su propio uso que despreciasen las riquezas, y no necesitasen ninguno de los placeres que las recompensas del monarca pudiesen procurarles; tiendo a pensar que, de hecho, no quisieron dotar a la corte PERSA de un nuevo placer, cuando presentaron ante ella un absurdo tan nuevo e inusual. Sus especulaciones, cuando se limitaban a la teoría y eran discutidas con gravedad en las escuelas de GRECIA, podían despertar admiración en sus ignorantes alumnos; pero el intento de aplicar tales principios a la práctica hubiese mostrado de inmediato su absurdo.

Pretendéis hacerme feliz por intermedio de la razón y mediante las reglas del arte. Entonces, debéis crearme de nuevo mediante las reglas del arte, porque mi felicidad depende de mi constitución y estructura originales. Pero, carecéis de poder para realizar esto y me temo que también de habilidad; y

en francés. Las ediciones K a P también difieren: «Al *Oestrum* o entusiasmo innato».

this; and skill too, I am afraid: Nor can I entertain less opinion of nature's wisdom than of yours. An let her conduct the machine, which she has so wisel framed. I find, that I should only spoil it by my tam pering.

To what purpose should I pretend to regulate, re fine, or invigorate any of those springs or principles which nature has implanted in me? Is this the roa by which I must reach happiness? But happiness im plies ease, contentment, repose, and pleasure; nc watchfulness, care, and fatigue. The health of m body consists in the facility, with which all its opera tions are performed. The stomach digests the ali ments: The heart circulates the blood: The brain se parates and refines the spirits: And all this withou my concerning myself in the matter. When by m will alone I can stop the blood, as it runs with impe tuosity along its canals, then may I hope to chang the course of my sentiments and passions. In vai should I strain my faculties, and endeavour to re ceive pleasure from an object, which is not fitted b nature to affect my organs with delight. I may giv myself pain by my fruitless endeavours; but shall ne ver reach any pleasure.

Away then with all those vain pretences of mak ing ourselves happy within ourselves, of feasting o our own thoughts, of being satisfied with the con
199 ciousness of well-doing, and of despising all assist ance and all supplies from external objects. This i the voice of PRIDE, not of NATURE. And it were well, i even this pride could support itself, and communic ate a real *inward* pleasure, however melancholy o severe. But this impotent pride can do no more thar regulate the *outside;* and with infinite pains and at tention compose the language and countenance to a philosophical dignity, in order to deceive the ignor

como no puedo sostener peor opinión de la sabiduría de la naturaleza que de la vuestra, dejo que ella conduzca la máquina que tan sabiamente ha construido y observo que tan sólo la dañaría con mis modificaciones.

¿Con qué propósito pretendería yo regular, refinar o reforzar cualquiera de aquellos impulsos o principios que la naturaleza ha implantado en mí? ¿Es éste el camino por el que debo lograr la felicidad? Pero, la felicidad implica facilidad, contento, reposo y placer, no vigilia, cuidado y fatiga. La felicidad de mi cuerpo consiste en la facilidad con la que todas sus operaciones son realizadas. El estómago digiere sus alimentos; el corazón hace circular la sangre; el cerebro separa y refina los espíritus; y todo esto sin ocuparme yo mismo de ello. Cuando por mi voluntad sola pueda parar la sangre, mientras corre impetuosamente por sus canales, entonces, quizás pueda confiar en cambiar el curso de mis sentimientos y pasiones. En vano forzaría mis facultades e intentaría recibir placer de un objeto que no ha sido ajustado por la naturaleza para afectar a mis órganos con agrado. Quizás pueda provocarme dolor a mí mismo con mis inútiles intentos, pero nunca alcanzaré placer alguno.

Dejemos a un lado, pues, todas esas vanas pretensiones de hacernos felices en nuestro interior, de contentarnos con nuestros propios pensamientos, de satisfacernos con la conciencia del recto obrar, de des- *199*
preciar toda ayuda y toda satisfacción procedente de los objetos externos. Ésta es la voz del ORGULLO, no la de la NATURALEZA. Y ello estaría bien, si incluso este orgullo pudiese sostenerse a sí mismo y comunicar algún auténtico placer *interno,* por muy melancólico o severo que fuese. Pero este impotente orgullo lo único que puede hacer es gobernar lo *externo,* y, con infinitos trabajos y atención, dotar al lenguaje y al semblante de una dignidad filosófica, con el fin de

ant vulgar. The heart, mean while, is empty of all e joyment: And the mind, unsupported by its prope objects, sinks into the deepest sorrow and dejectio Miserable, but vain mortal! Thy mind be happ within itself! With what resources is it endowe to fill so immense a void, and supply the place c all thy bodily senses and faculties? Can thy hea subsist without thy others members? In such a s tuation,

> *What foolish figure must it make?*
> *Do nothing else but sleep and ake.*

Into such a lethargy, or such a melancholy, mus thy mind be plunged, when deprived of foreign occu pations and enjoyments.

Keep me, therefore, no longer in this violent cons traint. Confine me not within myself; but point ou to me those objects and pleasures, which afford th chief enjoyment. But why do I apply to you, prou and ignorant sages, to shew me the road to happi ness? Let me consult my own passions and inclina tions. In them must I read the dictates of nature; nc in your frivolous discourses.

But see, propitious to my wishes, the divine, th amiable PLEASURE,* the supreme love of GODS an men, advances towards me. At her approach, m heart beats with genial heat, and every sense an every faculty is dissolved in joy; while she pour around me all the embellishments of the spring, an all the treasures of the autumn. The melody of he voice charms my ears with the softest music, as sh invites me to partake of those delicious fruits, which with a smile that diffuses a glory on the heavens an

* *Dia Voluptas.* LUCRET.

engañar al vulgo ignorante. Mientras tanto, el corazón se halla vacío de todo contento, y la mente, no sustentada por sus objetos propios, se hunde en la más profunda pena y decepción. ¡Miserable y vano mortal! ¡Tu mente será feliz dentro de ti mismo! ¿De qué recursos está dotada como para llenar un vacío tan inmenso y ocupar el lugar de todos tus sentidos y facultades corporales? ¿Puede tu cabeza subsistir sin tus otros miembros? En ese caso,

¿Qué demente aspecto presentará?
No hace más que dormir y penar.

Tu mente deberá verse sumergida en este letargo, en esta melancolía, cuando se halle privada de ocupaciones y placeres externos.

Así pues, no me mantengáis más tiempo en este violento enclaustramiento. No me confinéis en mí mismo, sino señaladme aquellos objetos y placeres que proporcionan el goce primordial. ¿Pero, por qué debo recurrir a vosotros, orgullosos e ignorantes sabios, para que me mostréis el camino hacia la felicidad? Dejadme consultar mis propias pasiones e inclinaciones. En ellas debo leer los dictados de la naturaleza y no en vuestros frívolos discursos.

Mas, mirad, propicio a mis deseos, el divino, el amable PLACER,* el amor supremo de DIOSES y hombres, avanza hacia mí. Ante su proximidad, mi corazón late con afable calor; y cada sentido y cada facultad se llena de alegría, mientras él derrama a mi alrededor todos los encantos de la primavera y todos los misterios del otoño. La melodía de su voz encanta mis oídos con la música más suave, mientras me invita a disfrutar de esos deliciosos frutos que, con una sonrisa que difunde la gloria en los cielos y la

* *Dia Voluptas.* LUCRECIO.

the earth, she presents to me. The sportive CUPII who attend her, or fan me with their odorifero wings, or pour on my head the most fragrant oils, offer me their sparkling nectar in golden globets. for ever let me spread my limbs on this bed of ros and thus, thus feel the delicious moments with so and downy steps, glide along. But cruel chanc Whither do you fly so fast? Why do my arde wishes, and that load of pleasures, under which y labour, rather hasten than retard your unrelenti pace? Suffer me to enjoy this soft repose, after all n fatigues in search of happiness. Suffer me to satia myself with these delicacies, after the pains of long and so foolish an abstinence.

But it will not do. The roses have lost their hu The fruit its flavour: And that delicious wine, who fumes, so late, intoxicated all my senses with su delight, now solicits in vain the sated palate. *Plea ure* smiles at my langour. She beckons her sister, *V tue*, to come to her assistance. The gay, the frolic Vi tue observes the call, and brings along the who troop of my jovial friends. Welcome, thrice welcom my ever dear companions, to these shady bower and to this luxurious repast. Your presence has re tored to the rose its hue, and to the fruit its flavou The vapours of this sprightly nectar now again pl around my heart; while you partake of my deligh and discover in your cheerful looks, the pleasu which you receive from my happiness and satisfa tion. The like do I receive from yours; and encou aged by your joyous presence, shall again renew t feast, with which, from too much enjoyment, n senses were well nigh sated; while the mind kept n pace with the body, nor afforded relief to her o'e burthened partner.

tierra, pone ante mí. Los juguetones AMORCILLOS que lo acompañan ora me abanican con sus odoríferas alas, ora derraman sobre mi cabeza los más fragan-
tes óleos, ora me ofrecen su espumoso néctar en do- 200
rados cálices. ¡Oh! Dejadme descansar para siempre mis miembros en este lecho de rosas, para, así, sentir de ese modo transcurrir los momentos de placer con pasos suaves y silenciosos. ¡Pero, destino cruel! ¿Hacia dónde voláis tan rápido? ¿Por qué mis ardientes deseos y esa multitud de placeres bajo la que trabajáis aceleran más que retardan vuestro indesmayable paso? Dejadme disfrutar de este suave reposo después de todas mis fatigas en busca de la felicidad. Dejad que me sacie con estos manjares tras los sufrimientos de una abstinencia tan larga y demente.

Mas no será así. Las rosas han perdido su color, los frutos su aroma, y ese delicioso vino, cuyos efluvios hace poco embriagaban todos mis sentidos de placer, ahora, en vano tienta al saciado paladar. *El Placer* sonríe ante mi languidez. Llama a su hermana, *la Virtud,* para que venga en su ayuda. La alegre, la juguetona *Virtud,* atiende a la llamada y se une al tropel de mis joviales amigos. Bienvenidos, bienvenidos seáis, mis por siempre queridos compañeros, a estos escondidos jardines y a este abundante banquete. Vuestra presencia ha devuelto a las rosas su calor y su aroma a los frutos. Los efluvios de este espumoso néctar de nuevo juegan ahora con mi corazón; mientras, vosotros participáis de mis deleites y mostráis, con vuestro alegre aspecto, el placer que obtenéis con mi felicidad y satisfacción. Yo participo igual de las vuestras, y, animado por vuestra jovial presencia, reanudaré otra vez el festejo, con lo que, por la diversión excesiva, mis sentidos se hallarán casi saciados por completo; mientras, la mente no puede ir al mismo ritmo que el cuerpo, ni ofrecer relevo a su agotado compañero.

In our cheerful discourses, better than in the fo: mal reasonings of the schools, is true wisdom to b found. In our friendly endearments, better than i the hollow debates of statesmen and pretended pa triots, does true virtue display itself. Forgetful of th past, secure of the future, let us here enjoy the pre sent; and while we yet possess a being, let us fi some good, beyond the power of fate or fortune. To morrow will bring its own pleasures along with i Or should it disappoint our fond wishes, we shall a least enjoy the pleasure of reflecting on the pleasure of to-day.

Fear not, my friends, that the barbarous disor ance of BACCHUS, and of his revellers, should brea in upon this entertainment, and confound us wit their turbulent and clamorous pleasures. The sprigh
201 tly muses wait around; and with their charmin symphony, sufficient to soften the wolves and tyger of the savage desert, inspire a soft joy into every bo som. Peace, harmony and concord reign in this re treat; nor is the silence ever broken but by music o our songs, or the cheerful accents of our friendl voices.

But hark! the favourite of the muses, the gentl DAMON, strikes the lyre; and while he accompanie its harmonious notes with his more harmoniou song, he inspires us with the same happy debauch o fancy, by which he is himself transported. "Ye happ youth", he sings, "Ye favoured of heaven,* while th wantom spring pours upon you all her blooming ho nours, let not *glory* seduce you, with her delusiv blaze, to pass in perils and dangers this deliciou season, this prime of life. Wisdom points out to yo the road to pleasure: Nature too beckons you to fo

* An imitation of the SYREN'S song in TASSO. 'O Giovi netti, mentre APRILE & MAGGIO / V'ammantan di fiorite & verde spoglie,' &c. *Gierusalemme liberata,* Canto 14.

En nuestros joviales discursos, más que en los razonamientos formales de las escuelas, ha de encontrarse la verdadera sabiduría. En nuestras amistosas palabras, más que en las vacías discusiones de los hombres de estado y supuestos patriotas, se muestra a sí misma la virtud. Ajenos al pasado, seguros del futuro, dejadnos disfrutar aquí el presente; y mientras poseamos una existencia, dejadnos mantener algún bien fuera del alcance del destino o la fortuna. El mañana traerá con él sus propios placeres, mas, si defraudara nuestros anhelados deseos, al menos disfrutaremos del placer de rememorar los placeres de hoy.

No temáis, amigos míos, que la bárbara estridencia de BACO y de sus borrachos interrumpa esta fiesta y nos confunda con sus turbulentos y ruidosos placeres. Las vivaces Musas vigilan y, con su encantadora *201*
sinfonía, capaz de amansar a los lobos y tigres del salvaje desierto, insuflan una suave alegría en todos los pechos. La paz, la armonía y la concordia, reinan en este retiro; y el silencio no es roto sino por la música de nuestras canciones o el alegre acento de nuestras amistosas voces.

¡Pero, escuchad! El favorito de las Musas, el gentil DAIMÓN, toca la lira y, mientras acompaña las armoniosas notas de ésta con su más armoniosa canción, nos excita con ese alegre arrebato de fantasía por el que él mismo es transportado. «Tú, joven feliz», canta. «Tú, protegido de los cielos,* mientras la pródiga primavera derrama sobre ti todos sus florecientes laureles, no dejes que la *gloria* te seduzca con sus engañosos destellos para pasar esta deliciosa estación, este cenit de la vida, entre riesgos y peligros. La sabiduría te señala el camino hacia el placer. La

* Imitación del canto de las SIRENAS en TASSO: «O Giovinetti, mentre APRILE & MAGGIO / V'ammantan di fioritè & verde spoglie», etc. *Jerusalén liberada*, Canto 14.

llow her in that smooth and flowery path. Will yo
shut your ears to their commanding voice? Will yo
harden your heart to their soft allurements? Oh, de
luded mortals, thus to lose your youth, thus to throv
away so invaluable a present, to trifle with so pe
ishing a blessing. Contemplate well your recomp
ence. Consider that glory, which so allures you
proud hearts, and seduces you with your own prai
ses. It is an echo, a dream, nay the shadow of
dream, disipated by every wind, and lost by ever
contrary breath of the ignorant and ill-judging mul
titude. You fear not that even death itself shall ra
vish it from you. But behold! while you are yet aliv
calumny bereaves you of it; ignorance neglects it
nature enjoys it not; fancy alone, renouncing ever
pleasure, receives this airy recompence, empty an
unstable as herself."

Thus the hours passed unperceived along, an
lead in their wanton train all the pleasures of sens
and all the joys of harmony and friendship. Smilin
innocence closes the procession; and while she pre
sents herself to our ravished eyes, she embellishe
the whole scene, and renders the view of these pleas
ures as transporting, after they have past us, a
when, with laughing countenances, they were yet ad
vancing toward us.

202 But the sun has sunk below the horizon; an
darkness, stealing silently upon us, has now burie
all nature in an universal shade. "Rejoice, m
friends, continue your repast, or change it for soft re
pose. Though absent, your joy or your tranquillit
shall still be mine." *But whither do you go? Or wha
new pleasures call you from our society? Is there augh
agreeable without your friends? And can aught pleas*

Naturaleza, también, te pide que la sigas por ese tranquilo y florido camino. ¿Cerrarás tus oídos a su imperiosa voz? ¿Cerrarás tu corazón a sus suaves encantos? ¡Oh, equivocados mortales! Perder así vuestra juventud, desaprovechar así un presente de tan incalculable valor, malgastar así una bendición tan efímera. Observad bien vuestra recompensa. Pensad en esa gloria que tanto atrae vuestros orgullosos corazones y os seduce con vuestras propias alabanzas. Es un eco, un sueño, mejor dicho, la sombra de un sueño, desvanecida por cada viento y arruinada por cada soplo contrario de la multitud ignorante e insensata. No temas, que ni la muerte misma te la arrebatará. Pero, ten en cuenta que, mientras aún estés vivo, la calumnia te privará de ella, la ignorancia la pasará por alto, la naturaleza no la disfrutará; sólo la imaginación, renunciando a todo placer, acepta esta futil recompensa, vacía e inestable como ella misma.»

De este modo, las horas pasan sin darnos cuenta, y su alegre comitiva es encabezada por todos los placeres de los sentidos y las alegrías todas de la armonía y la amistad. La sonriente *Inocencia* cierra la procesión y, mientras se muestra a nuestros embelesados ojos, embellece toda la escena y vuelve la visión de estos placeres, una vez que han pasado, tan excitante como cuando, con semblantes sonrientes, todavía estaban avanzando hacia nosotros.

Pero, el sol se ha puesto por el horizonte y la os- *202*
curidad, que desciende silenciosamente sobre nosotros, ha sepultado ahora toda la naturaleza bajo una sombra universal. «Regocijaos, amigos míos, continuad con vuestro banquete, o cambiadlo por un suave reposo. Aunque ausente, vuestra alegría o tranquilidad serán, sin embargo, mías.» *¿Pero, a dónde vais? O ¿qué nuevos placeres os reclaman fuera de nuestra reunión? ¿Es que hay algo que sea agradable sin vuestros amigos? ¿Puede agradar algo sin que participemos*

in which we partake not? "Yes, my friends; the joy which I now seek, admits not of your participation. Here alone I wish your absence: And here alone can I find a sufficient compensation for the loss of your society."

But I have not advanced far through the shades of the thick wood, which spreads a double night around me, ere, methinks, I perceive through the gloom, the charming CÆLIA, the mistress of my wishes, who wanders impatient through the grove, and preventing the appointed hour, silently chides my tardy steps. But the joy, which she receives from my presence, best pleads my excuse; and dissipating every anxious and every angry thought, leaves room for nought but mutual joy and rapture. With what words, may fair one, shall I express my tenderness or describe the emotions which now warm my transported bossom! Words are too faint to describe my love; and if, alas! you feel not the same flame within you, in vain shall I endeavour to convey to you a just conception of it. But your every word and every motion suffice to remove this doubt; and while they express your passion, serve also to enflame mine. How amiable this solitude, this silence, this darkness! No objects now importune the ravished soul. The thought, the sense, all full of nothing but our mutual happiness, wholly possess the mind, and convey a pleasure, which deluded mortals vainly seek for in every other enjoyment.

But why[a] does your bosom heave with these sighs, while tears bathe your glowing cheeks? Why distract your heart with such vain anxieties? Why so often ask me, *How long my love shall yet endure?* Alas, my CÆLIA! can I resolve this question? *Do I know*

202 [a] La edición C añade: «after our tumultuous joys».

nosotros en ello? «Sí amigos míos, la alegría que ahora busco no admite vuestra participación. Sólo ahora deseo vuestra ausencia y, sólo ahora, puedo encontrar compensación suficiente para la pérdida de vuestra compañía.»

Mas, todavía no he avanzado gran cosa a través de las sombras del espeso bosque, que extiende una doble noche a mi alrededor, cuando, creo, diviso entre la penumbra a la encantadora CAELIA, la dama de mis deseos, que se pasea impaciente por el bosquecillo y, adelantándose a la hora convenida, reprende en silencio mis tardíos pasos. Pero, la alegría que recibe de mi presencia es mi mejor excusa y, disipando toda ansiedad y todo desagradable pensamiento, no deja lugar sino para la alegría y el éxtasis mutuos. ¡Con qué palabras podría expresar mi ternura, querida mía, o describir las emociones que ahora animan mi arrebatado pecho! Las palabras son demasiado frágiles para describir mi amor y, si, ¡ay!, no sientes la misma llama dentro de ti, en vano trataré de transmitirte un justo concepto de éste. Pero, cada una de tus palabras, cada uno de tus pensamientos, basta para acabar con esta duda; y, mientras expresan tu pasión, a la vez sirven para enardecer la mía. ¡Qué agradable esta soledad, este silencio, esta oscuridad! Ningún objeto importuna ahora el alma encantada. El pensamiento, los sentidos, todo lleno nada más que de mutua felicidad, dominan por completo la mente y proporcionan un placer que los engañados mortales buscan en vano en todos los demás placeres.

¿Mas, por qué[2] se agita tu pecho con estos suspiros, mientras las lágrimas bañan tus enrojecidas mejillas? ¿Por qué confundes tu corazón con estas vanas ansiedades? ¿Por qué me preguntas tan a menudo: *cuánto durará aún mi amor*? ¡Ay!, CAELIA mía, ¿puedo

2. La edición C añade: «tras nuestros tumultuosos regocijos».

how long my life shall yet endure? But does this als
disturb your tender breast? And is the image of you
frail mortality for ever present with you, to throw
damp on your gayest hours, and poison even thos
joys which love inspires! Consider rather, that if lif
203 be frail, if youth be transitory, we should well em-
ploy the present moment, and lose no part of so pe-
rishable an existence. Yet a little moment and *thes*
shall be no more. We shall be, as if we had neve
been. Not a memory of us be left upon earth; an
even the fabulous shades below will not afford us
habitation. Our fruitless anxieties, our vain projects
our uncertain speculations shall all be swallowed u
and lost. Our present doubts, concerning the origina
cause of all things, must never, alas! be resolved
This alone we may be certain of, that, if any govern-
ing mind preside, he must be pleased to see us fulfi
the ends of our being, and enjoy that pleasure, fo
which alone we were created. Let this reflection giv
ease to your anxious thoughts; but render not you
joys too serious, by dwelling for ever upon it. It i
sufficient, once, to be acquainted with this philoso-
phy, in order to give an unbounded loose to love an
jollity, and remove all the scruples of a vain super-
stition: But while youth and passion, my fair one
prompt our eagers desires, we must find gayer sub-
jects of discourse, to intermix with these amorou
caresses.

resolver yo esta cuestión? *¿Sé yo cuánto durará aún mi vida?* Pero, ¿también inquieta esto tu tierno pecho? ¡La imagen de tu frágil mortalidad está siempre contigo, para ensombrecer tus más alegres horas y envenenar incluso aquellas alegrías que el amor provoca! Considera, más bien, que si la vida es frágil, si la juventud es pasajera, deberíamos emplear bien el 203
momento presente y no despreciar parte alguna de una existencia tan fugaz; apenas un momento, y éstas nunca más serán. Existiremos como si nunca hubiésemos sido. Ni un recuerdo de nosotros quedará sobre la tierra; ni las fabulosas tinieblas inferiores nos ofrecerán cobijo. Nuestras infructuosas ansiedades, nuestros vanos proyectos, nuestras inciertas especulaciones, todo, será todo engullido y perdido. Nuestras actuales dudas respecto a la causa originaria de todas las cosas, ¡ay!, nunca habrán de ser resueltas. Sólo de una cosa podemos estar seguros: que, si una mente directora lo preside todo, deberá alegrarse de vernos cumplir con los fines de nuestra existencia y disfrutar ese placer para el que únicamente hemos sido creados. Deja que esta reflexión conceda descanso a tus ansiosos pensamientos, pero no tornes tus alegrías demasiado serias permaneciendo siempre en ellas. Por el momento, es suficiente familiarizarse con esta filosofía para proporcionar una ilimitada libertad al amor y la alegría, y para disipar todos los escrúpulos de una superstición vana. Mas, mientras la juventud y la pasión, querida mía, mueven nuestros prestos deseos, debemos encontrar más alegres materias de conversación para alternar con estas amorosas caricias.

203 # THE STOIC*[a]

THERE is this obvious and material difference i
the conduct of nature, with regard to man and othe
animals, that, having endowed the former with a sub
lime celestial spirit, and having given him an aff
nity with superior beings, she allows not such nobl
faculties to lie lethargic or idle; but urges him, b
necessity, to employ, on every emergence, his utmos
art and *industry.* Brutecreatures have many of thei
necessities supplied by nature, being cloathed an
armed by this beneficient parent of all things: An
where their own *industry* is requisite on any occa
sion, nature, by implanting instincts, still supplie
them with the *art,* and guides them to their good b
her unerring precepts. But man, exposed naked an
indigent to the rude elements, rises slowly from tha
helpless state, by the care and vigilance of his par
ents; and having attained his utmost growth an
perfection, reaches only a capacity of subsisting, b
his own care and vigilance. Every thing is sold t
204 skill and labour; and where nature furnishes the ma
terials, they are still rude and unfinished, 'till indus

* Or the man of action and virtues.

203 [a] El texto original de este ensayo puede encontrarse e
Green & Grose, vol. 3, pp. 203-210.

EL ESTOICO* 203

EXISTE una tan obvia diferencia material en el curso de la naturaleza, en lo que respecta al hombre y a otros animales, que, habiendo dotado al primero con un espíritu sublime y celestial, y habiéndole concedido afinidad con los seres superiores, no permite que tan nobles facultades permanezcan aletargadas o desocupadas, sino que le urge, por medio de la necesidad, a emplear, en cada caso de emergencia, su mayor *arte* e *industria*. Los brutos tienen muchas de sus necesidades satisfechas por la naturaleza al estar vestidos y armados por esta benefactora madre de todas las cosas; y, cuando en alguna ocasión se requiere su propia *industria*, la naturaleza, mediante la implantación de instintos, los dota de *arte* y los guía hacia su bien por medio de sus infalibles preceptos. Pero el hombre, expuesto desnudo e indigente a los crudos elementos, sale lentamente de este indefenso estado por el cuidado y vigilancia de sus padres y, habiendo alcanzado su mayor crecimiento y perfección, logra fundamentalmente la capacidad de subsistir por su propio cuidado y vigilancia. Todo está sometido a la destreza y al trabajo y, cuando la natu- 204
raleza proporciona los materiales, éstos permanecen rústicos e inacabados hasta que la industria, siempre

* O el hombre de acción y virtud.

try, ever active and intelligent, refines them fr(their brute state, and fits them for human use a convenience.

Acknowledge, therefore, O man, the beneficer of nature; for she has given thee that intelliger which supplies all thy necessities. But let not ind ence, under the false appearance of gratitude, p suade thee to rest contented with her presents. Wo dest thou return to the raw herbage for thy food, the open sky for thy covering, and to stones a clubs for thy defence against the ravenous anim: of the desert? Then return also to thy savage ma ners, to thy timorous superstition, to thy brutal ign ance; and sink thyself below those animals, whc condition thou admirest, and wouldest so fonc imitate.

Thy kind parent, nature, having given thee : and intelligence, has filled the whole globe with m terials to employ these talents: Hearken to her voi which so plainly tells thee, that thou, thyself sho dest also be the object of thy industry, and that art and attention alone thou canst acquire that ab ity, which will raise thee to thy proper station in t universe. Behold this artizan, who converts a ru and shapeless stone into a noble metal; and mou ing that metal by his cunning hands, creates, as were by magic, every weapon for his defence, a every utensil for his convenience. He has not tl

1. A pesar de que en este texto Hume parece cargar un p(las tintas sobre las diferencias entre los animales y el hombre, embargo, lo verdaderamente interesante y novedoso es su inte por realizar análisis comparativos —lógicamente muy rudimen rios, dado que las «Ciencias del Hombre» se estaban conformar precisamente en su época— entre el comportamiento animal y comportamiento humano. Este trabajo le iba a permitir aprec *suficientemente* la importancia que tiene para el hombre su car cia general de pautas instintivas de comportamiento, así co

activa e inteligente, los refina a partir de su rudimentario estado y los adecua para el uso y conveniencia humanos.[1]

Reconoce, pues, ¡oh, hombre!, la beneficencia de la naturaleza, porque ella te ha dado esa inteligencia que satisface todas tus necesidades. Pero no dejes que la indolencia, bajo la falsa apariencia de gratitud, te convenza para permanecer satisfecho con sus dones. ¿Volverías a la maleza incultivada en busca de tu alimento, al cielo raso en busca de cubierto, y a las piedras y palos para defenderte de los hambrientos animales del desierto? Entonces, vuelve también a tus costumbres salvajes, a tus temerosas supersticiones, a tu brutal ignorancia, y sométete a esos animales cuya condición admiras e imitarías ardorosamente.

Tu atenta madre, la naturaleza, habiéndote proporcionado arte e inteligencia, ha llenado la tierra entera de materiales en los que emplear esos talentos. Escucha su voz, que te dice claramente que tú mismo deberías ser también el objeto de tu industria, y que mediante el arte y la atención, por sí solos, puedes adquirir la capacidad que te elevará hasta tu adecuada posición en el universo. Observa a este artesano que convierte una piedra rústica e informe en un noble metal y que, moldeando este metal con sus expertas manos, crea, como si fuese obra de magia, todas las armas para su defensa y todos los utensilios para su comodidad. Esta destreza no

---

también el modo en que este fenómeno es paliado mediante la vida e instituciones sociales complejas desarrolladas por el hombre. La orientación que, de algún modo, podríamos llamar «biologicista» en la teoría ética y política de Hume, ha hecho que autores como Hartmut Kliemt (*Las instituciones sociales. Teorías empiristas de su evolución*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 107 y ss.) y Michael Ruse (*Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*, Barcelona, Salvat, 1987, p. 36) lo hayan considerado como uno de los claros antecesores del darwinismo en lo concerniente a su aplicación a cuestiones socio-políticas.

skill from nature: Use and practice have taught it him: And if thou wouldest emulate his success, thou must follow his laborious footsteps.

But while thou *ambitiously* aspirest to perfecting thy bodily powers and faculties, wouldest thou *meanly* neglect thy mind, and from a preposterous sloth, leave it still rude and uncultivated, as it came from the hands of nature? Far be such folly and negligence from every rational being. If nature has been frugal in her gifts and endowements, there is the more need of art to supply her defects. If she has been generous and liberal, know that she still expects industry and application on our part, and revenges herself in proportion to our negligent ingratitude. The richest genius, like the most fertile soil, when uncultivated, shoots up into the rankest weeds;
205 and instead of vines and olives for the pleasure and use of man, produces, to its slothful owner, the most abundant crop of poisons.

The great end of all human industry, is the attainment of happiness. For this were arts invented, sciences cultivated, laws ordained, and societies modelled, by the most profound wisdom of patriots and legislators. Even the lonely savage, who lies exposed to the inclemency of the elements, and the fury of wild beasts, forget not, for a moment, this grand object of his being. Ignorant as he is of every art of life, he still keeps in view the end of all those arts, and eagerly seeks for felicity amidst that darkness with which he is environed. But as much as the wildest savage is inferior to the polished citizen, who, under the protection of laws, enjoys every convenience which industry has invented; so much is this citizen himself inferior to the man of virtue, and the true philosopher, who governs his appetites, subdues his passions, and has learned, from reason, to set a just value on every pursuit and enjoyment. For is there

la tiene por naturaleza; el uso y la práctica se la han enseñado y, si quieres emular su éxito, debes seguir sus laboriosos pasos.

¿Pero, mientras tú, *ambiciosamente,* aspiras a perfeccionar tus poderes y facultades corporales, olvidarás, *estúpidamente,* a tu mente y, por una ociosidad antinatural, la dejarás, sin embargo, rústica e inculta, tal como salió de las manos de la naturaleza? Dios no permita esta locura y negligencia en ningún ser racional. Si la naturaleza ha sido parca en sus dones y provisiones, hay más necesidad de arte para suplir sus defectos. Si ha sido generosa y liberal, hay que saber que, sin embargo, espera industria y aplicación de nuestra parte, y que se venga en proporción a nuestra negligente ingratitud. El mayor de los genios, igual que el suelo más fértil, cuando no es cultivado, se puebla de malas hierbas, y, en vez
de vinos y aceitunas para el placer y el uso del hom- 205
bre, proporciona a su ocioso dueño la más abundante provisión de venenos.

El fin último de toda industria humana es el logro de la felicidad. Para ésta fueron inventadas todas las artes, cultivadas las ciencias, dispuestas las leyes y organizadas las sociedades por la más profunda sabiduría de los patriotas y legisladores. Incluso el salvaje solitario, que permanece expuesto a la inclemencia de los elementos y a la furia de las bestias salvajes, no olvida ni un momento este objetivo principal de su existencia. Ignorante como es de todo arte de vivir, sin embargo, tiene en mente el fin de todas esas artes y busca la felicidad entre esa oscuridad de la que está rodeado. Pero, igual que el más feroz salvaje es inferior al ciudadano, quien, bajo la protección de las leyes, disfruta de todas las comodidades que ha ingeniado la industria, así también este ciudadano mismo es inferior al hombre de virtud y al verdadero filósofo, que gobierna sus apetitos, somete a sus pasiones y ha aprendido, por la razón, a

an art and an apprenticeship necessary for every other attainment? And is there no art of life, no rule, no precepts to direct us in this principal concern? Can no particular pleasure be attained without skill; and can the whole be regulated without reflection or intelligence, by the blind guidance of appetite and instinct? Surely then no mistakes are ever committed in this affair; but every man, however dissolute and negligent, proceeds in the pursuit of happiness, with as unerring a motion, as that which the celestial bodies observe, when, conducted by the hand of the Almighty, they roll along the ethereal plains. But if mistakes be often, be inevitably commited, let us register these mistakes; let us consider their causes; let us weigh their importance; let us enquire for their remedies. When from this we have fixed all their rules of conduct, we are *philosophers:* When we have reduced these rules to practice, we are *sages.*

Like many subordinate artists, employed to form the several wheels and springs of a machine: Such are those who excel in all the particular arts of life. *He* is the master workman who puts those several parts together; moves them according to just harmony and proportion: and produces true felicity as the result of their conspiring order.

While thou hast such an alluring object in view,
206 shall that labour and attention, requisite to the attainment of thy end, ever seem burdensome and intolerable? Know, that this labour itself is the chief ingredient of the felicity to which thou aspirest, and that every enjoyment soon becomes insipid and distasteful, when not acquired by fatigue and industry. See the hardy hunters rise from their downy couches, shake off the slumbers which still weigh down

conceder el justo valor a cada fin y a cada placer. Porque, ¿existe un arte y un aprendizaje que resulte necesario para cualquier otro logro? Y es que ¿no existe arte de vivir ninguno, ninguna regla, ningún precepto, para conducirnos en este objetivo principal? ¿Es que ningún placer concreto puede ser alcanzado sin trabajo, y todo el conjunto ser gobernado, sin reflexión e inteligencia, por la ciega guía del apetito y el instinto? Estonces, seguro que no se comete error alguno en esta cuestión, sino que cada hombre, por muy disoluto y negligente que sea, procede en la búsqueda de la felicidad con un movimiento tan infalible como el que observan los cuerpos celestes cuando, conducidos por la mano del todopoderoso, circulan por los planos estelares. Pero, si a menudo se cometen inevitablemente errores, registrémoslos, consideremos sus causas, sopesemos su importancia, investiguemos su remedio. Cuando, a partir de esto, hayamos establecido todas las reglas de la conducta, seremos *filósofos*. Cuando hayamos aplicado estas reglas a la práctica, seremos *sabios*.

Como muchos artesanos subordinados, empleados para dar forma a las diversas ruedas y muelles de una máquina, tales son aquellos que destacan en cada uno de los particulares artes de vivir. Él es el maestro que une todas esas partes, las anima de acuerdo con la armonía y proporción adecuadas, y produce la verdadera felicidad como resultado de su premeditado orden.

Mientras tienes a la vista un objeto tan atractivo, *206*
¿no te parecerá, quizás, opresivo e intolerable ese trabajo y esa atención exigidos para el logro de tus fines? Entiende que este trabajo es en sí mismo el principal ingrediente de la felicidad a la que aspiras, y que toda alegría se vuelve rápidamente insípida y desagradable cuando no es alcanzada mediante fatiga e industria. Mira a los decididos cazadores levantarse de sus mullidos lechos, apartar el sueño que

their heavy eye-lids, and, ere *Aurora* has yet covered the heavens with her flaming mantle, hasten to the forest. They leave behind, in their own houses, and in the neighbouring plains, animals of every kind, whose flesh furnishes the most delicious fare, and which offer themselves to the fatal stroke. Laborious man disdains so easy a purchase. He seeks for a prey, which hides itself from his search, or flies from his pursuit or defends itself from his violence. Having exerted in the chace every passion of the mind, and every member of the body, he then finds the charms of repose, and with joy compares its pleasures to those of this engaging labours.

And can vigorous industry give pleasure to the pursuit even of the most worthless prey, which frequently escapes our toils? And cannot the same industry render the cultivating of our mind, the moderating of our passions, the enlightening of our reason, an agreeable occupation; while we are every day sensible of our progress, and behold our inward features and countenance brightening incessantly with new charms? Begin by curing yourself of this lethargic indolence; the task in not difficult: You need but taste the sweet of honest labour. Proceed to learn the just value of every pursuit; long study is not requisite: Compare, though but for once, the mind to the body, virtue to fortune, and glory to pleasure. You will then perceive the advantages of industry: You will then be sensible what are the proper objects of your industry.

In vain do you seek repose from beds of roses: In vain do you hope for enjoyment from the most delicious wines and fruits. Your indolence itself becomes a fatigue: Your pleasure itself creates disgust. The mind, unexercised, finds every delight insipid and loathsome; and ere yet the body, full of noxious hu-

aún pesa sobre sus cerrados párpados y, una vez que *Aurora* ha cubierto los cielos con su flamígero manto, dirigirse rápidamente al bosque. Detrás dejan, en sus propias casas y en los parajes cercanos, animales de toda clase, cuya carne provee la mesa más exquisita y que se prestan al golpe final. El hombre laborioso desdeña una adquisición tan sencilla. Busca una pieza que se esconda a su búsqueda, que escape volando de sus propósitos, o que se defienda de su violencia. Habiendo ejercitado en la caza cada pasión de la mente y cada miembro del cuerpo, descubre, entonces, los atractivos del descanso y compara, con alegría, los placeres de éste con los de sus triunfantes esfuerzos.

¿Y es que puede dotar de placer una industriosidad vigorosa incluso a la búsqueda de la pieza más insignificante, que fecuentemente queda fuera de nuestros esfuerzos? ¿Y es que no puede la misma industria volver una ocupación agradable el cultivo de nuestra mente, la moderación de nuestra razón, hasta que cada día seamos incesantemente conscientes de nuestros progresos y veamos brillar con nuevos encantos nuestros rasgos y semblante interiores? Comienza curándote de esa indolencia letárgica; el empeño no es difícil: sólo necesitas degustar la dulzura del trabajo honesto. Procede a conocer el valor exacto de cada empeño; no es necesario un largo estudio. Compara, aunque sólo sea una vez, la mente con el cuerpo, la virtud con la fortuna, y la gloria con el placer. Percibirás, entonces, las ventajas de la industria; conocerás, entonces, cuáles son los objetos propios de ésta.

En vano buscas reposo en lechos de rosas; en vano esperas placer de los más deliciosos vinos y frutas. Tu indolencia misma se torna hastío; tu placer mismo causa disgusto. La mente, desentrenada, encuentra insípido y odioso todo deleite y, sin embargo, antes de que el cuerpo, invadido de humores

mours, feels the torment of its multiplied disease your nobler part is sensible of the invading poisor and seeks in vain to relieve its anxiety by new pleas ures, which still augment the fatal malady.

207 I need not tell you, that, by this eager pursuit c pleasure, you more and more expose yourself to for tune and accidents, and rivet your affections on ex ternal objects, which chance may, in a moment, ra vish from you. I shall suppose, that your indulgen stars favour you still with the enjoyment of you riches and possessions. I prove to you, that even i the midst of your luxurious pleasures, your are ur happy; and that by too much indulgence, you are ir capable of enjoying what prosperous fortune stil allows you to possess.

But surely the instability of fortune is a consider ation not to be overlooked or neglected. Happines cannot possibly exist, where there is no security; an security can have no place, where fortune has an dominion. Though that unstable deity should nc exert her rage against you, the dread of it would stil torment you; would disturb your slumbers, haun your dreams, and throw a damp on the jollity of you most delicious banquets.

The temple of wisdom is seated on a rock, abov the rage of the fighting elements, and inaccessible t all the malice of man. The rolling thunder breaks be low; and those more terrible instruments of huma fury reach not to so sublime a height. The sage while he breathes that serene air, looks down wit pleasure, mixed with compassion, on the errors c mistaken mortals, who blindly seek for the true pat of life, and pursue riches, nobility, honour, or powe for genuine felicity. The greater part he beholds dis

nocivos, sienta el tormento de sus múltiples enfermedades, tu parte más noble es consciente del invasor veneno y busca vanamente mitigar su ansiedad con nuevos placeres, que aún empeoran la enfermedad.

No necesito decirte que con esta desenfrenada 207
búsqueda de placer, te expones más y más a la fortuna y los accidentes y fijas tus pasiones en objetos externos, que el azar puede apartar de ti en un momento. Supondré que tus indulgentes astros te favorecen incluso con el disfrute de tus riquezas y posesiones. Te probaré que incluso en medio de tus lujosos placeres eres infeliz y que, a causa de una excesiva indulgencia, eres incapaz de disfrutar lo que la próspera fortuna incluso te permite poseer.

Por otro lado, la inestabilidad de la fortuna seguramente es una consideración que no ha de ser pasada por alto u olvidada. La felicidad puede posiblemente no existir donde no hay ninguna seguridad, y la seguridad no puede tener espacio ninguno donde la fortuna tiene algún dominio. Aunque esta inestable deidad no pudiese ejercer su violencia en tu contra, sin embargo, el temor ante ésta te atormentaría, perturbaría tu descanso, invadiría tus sueños y arrojaría una sombra sobre la alegría de tus más deliciosos banquetes.

El templo de la sabiduría está situado sobre una roca por encima de la cólera de los violentos elementos, inaccesible a toda la malicia del hombre. El trueno se quiebra abajo y los más terribles instrumentos de la furia humana no alcanzan una cima tan sublime. El sabio, mientras respira esta serena atmósfera, mira abajo con placer, mezclado con compasión, hacia los errores de los engañados mortales, quienes buscan ciegamente el auténtico camino de la vida y persiguen riquezas, nobleza, honores, o poder, con miras a la auténtica felicidad. Contempla a la mayor parte frustrada en sus más íntimos

appointed of their fond wishes: Some lament, tha having once possessed the object of their desires, i is ravished from them by envious fortune: And al complain, that even their own vows, though granted cannot give them happiness, or relieve the anxiety o their distracted mind.

But does the sage always preserve himself in thi philosophical indifference, and rest contented witl lamenting the miseries of mankind, without ever employing himself for their relief? Does he constantl indulge this severe wisdom, which, by pretending tc elevate him above human accidents, does in realit harden his heart, and render him careless of the interests of mankind, and of society? No; he know that in this sullen *Apathy,* neither true wisdom no true happiness can be found. He feels too strongl the charm of the social affections ever to counterac so sweet, so natural, so virtuous a propensity. Eve
208 when, bathed in tears, he laments the miseries of human race, of his country, of his friends, and unabl to give succour, can only relieve them by compassion; he yet rejoices in the generous disposition, anc feels a satisfaction superior to that of the most indulged sense. So engaging are the sentiments of humanity, that they brighten up the very face of sorrow and operate like the sun, which, shining on a dusk cloud or falling rain, paints on them the most glorious colours which are to be found in the whole circle of nature.

But it is not here alone, that the social virtues display this energy. With whatever ingredient you mi them, they are still predominant. As sorrow canno overcome them, so neither can sensual pleasure obscure them. The joys of love, however tumultuous, banish not the tender sentiments of sympathy and affection. They even derive their chief influence from that generous passion; and when presented alone, af-

deseos; algunos lamentan que, habiendo poseído una vez el objeto de sus deseos, les fue robado por la hostil fortuna, y todos su quejan de que, incluso sus propios deseos, aunque satisfechos, no pueden darles la felicidad o eliminar la ansiedad de sus indiferentes mentes.

Pero, ¿se mantiene siempre el sabio en esta indiferencia filosófica y permanece satisfecho con lamentar las miserias de la humanidad, sin dedicarse jamás a remediarlas? ¿Sostiene constantemente esta estricta filosofía que, pretendiendo elevarle por encima de los avatares humanos, en realidad endurece su corazón y le vuelve indiferente a los intereses de la humanidad y de la sociedad? No; él sabe que en esta malsana *Apatía* no pueden encontrarse ni la verdadera sabiduría ni la verdadera felicidad. Siente la atracción de las pasiones sociales con demasiada fuerza como para contrarrestar una inclinación tan dulce, tan natural, tan virtuosa. Incluso cuando, bañado en lágrimas, lamenta las miserias de la raza 208
humana, de su país, de sus amigos e, incapaz de darles auxilio, sólo puede concederles compasión, no obstante, disfruta con la generosa disposición y siente una satisfacción superior a la del sentido más satisfecho. Tan atrayentes son los sentimientos de humanidad, que iluminan el rostro mismo del dolor y se comportan como el sol, que, iluminando una espesa nube o la lluvia que cae, pinta en ellas los más gloriosos colores que encontrarse puedan en todo el ciclo de la naturaleza.

Pero las virtudes sociales no sólo muestran su energía aquí. Con cualquier ingrediente que las mezcles, siguen siendo predominantes. De la misma forma que la pena no puede vencerlas, tampoco puede oscurecerlas ningún placer sensual. Las alegrías del amor, por muy tumultuosas que sean, no alejan los tiernos sentimientos de simpatía y afecto. Incluso aquéllas extraen su principal influencia de esta gene-

ford nothing to the unhappy mind but lassitude and disgust. Behold this sprightly debauchee, who professes a contempt of all other pleasures but those of wine and jollity: Separate him from his companions, like a spark from a fire, where before it contributed to the general blaze: His alacrity suddenly extinguishes; and though surrounded with every other means of delight, he lothes the sumptuous banquet, and prefers even the most abstracted study and speculation, as more agreeable and entertaining.

But the social passions never afford such transporting pleasures, or make so glorious an appearance in the eyes both of GOD and man, as when, shaking off every earthly mixture, they associate themselves with the sentiments of virtue, and prompt us to laudable and worthy actions. As harmonious colours mutually give and receive a lustre by their friendly union; so do these ennobling sentiments of the human mind. See the triumph of nature in parental affection! What selfish passion; what sensual delight is a match for it! Whether a man exults in the prosperity and virtue of his offsprings, or flies to their succour, through the most threatening and tremendous dangers?

Proceed still in purifying the generous passion, you will still the more admire its shining glories. What charms are there in the harmony of minds, and in a friendship founded on mutual esteem and gratitude! What satisfaction in relieving the distressed, in
209 comforting the afflicted, in raising the fallen, and in stopping the career of cruel fortune, or of more cruel man, in their insults over the good and virtuous! But what supreme joy in the victories over vice as well as misery, when, by virtuous example or wise exhortation, our fellow-creatures are taught to govern their passions, reform their vices, and subdue their

rosa pasión y, cuando aparecen solas, no proporcionan a la infeliz mente más que lasitud y disgusto. Observad a este libertino saltarín, que profesa el desprecio de todos los placeres excepto de los del vino y la diversión; separadlo de sus compañeros, como a una chispa del fuego, antes de que contribuya al fuego general: su disposición desaparece rápidamente y, aunque esté rodeado de cualesquiera otros medios de placer, desprecia el suntuoso banquete y escoge incluso el estudio y especulación más abstractos, como más agradables y entretenidos.

Mas las pasiones sociales nunca proporcionan placeres tan estimulantes, nunca tienen una apariencia tan gloriosa tanto a los ojos de Dios como de los hombres, como cuando, apartando cualquier mixtura terrenal, se asocian con los sentimientos de virtud y nos inclinan hacia acciones alabables y valiosas. Igual que los colores armoniosos proporcionan y reciben brillo mediante su armoniosa unión, así se comportan estos nobles sentimientos de la mente humana. ¡Mirad el triunfo de la naturaleza en el cariño paternal! ¿Qué pasión egoísta, qué deleite sensual, constituye un reto para él, si un hombre se regocija con la prosperidad y la virtud de sus vástagos, o vuela en su socorro a través de los más terroríficos y enormes peligros?

Proceded, todavía, a purificar las pasiones generosas y admiraréis aún más sus resplandecientes glorias. ¡Qué encanto hay en la armonía de las mentes y en una amistad basada en la estima y gratitud mutuas! ¡Qué satisfacción hay en aliviar al doliente, en confortar al afligido, en levantar al caído, y en detener la marcha de la cruel fortuna, o del más cruel hombre, con sus insultos a los buenos y virtuosos! *209*
Por otro lado, ¡qué suprema alegría hay en las victorias tanto sobre el vicio como sobre la miseria, cuando, mediante virtuoso ejemplo o sabia exhortación, nuestros prójimos son enseñados a gobernar sus

worst enemies, which inhabit within their own bo-
soms?

But these objects are still too limited for the hu-
man mind, which, being of celestial origin, swel
with the divinest and most enlarged affections, an
carrying its attention beyond kindred and acquain
ance, extends its benevolent wishes to the most di
tant posterity. Its views liberty and laws as th
source of human happiness, and devotes itself, wit
the utmost alacrity, to their guardianship and pro
tection. Toils, dangers, death itself carry the
charms, when we brave them for the public goo
and ennoble that being, which we generously sacr
fice for the interests of our country. Happy the ma
whom indulgent fortune allows to pay to virtue wha
he owes to nature, and to make a generous gift
what must otherwise be ravished from him by cru
necessity!

In the true sage and patriot are united whateve
can distinguish human nature, or elevate morta
man to a resemblance with the divinity. The softes
benevolence, the most undaunted resolution, the ter
derest sentiments, the most sublime love of virtu
all these animate successively his transported bo
som. What satisfaction, when he looks within, to fin
the most turbulent passions turned to just harmon
and concord, and every jarring sound banished fro
this enchanting music! If the contemplation, even
inanimate beauty, is so delightful; if it ravishes th
senses, even when the fair form is foreign to us
What must be the effects of moral beauty? And wha

2. Aunque en la introducción a este trabajo hemos discutid
con mayor detalle la cuestión del posible *estoicismo moral*
Hume, este texto por sí solo bastaría para eliminar cualquier fili
ción estricta de Hume con el estoicismo. La concepción estoica
las pasiones y de su dominio mediante la razón, que Hume res

pasiones, a corregir sus vicios, y a someter a sus peores enemigos, que habitan en su propio pecho![2]

Pero, estos objetos aún son demasiado limitados para la mente humana, que, siendo de origen celestial, se expande con las más divinas y más amplias afecciones y, dirigiendo su atención más allá de parientes y conocidos, extiende sus benevolentes deseos a la más distante posteridad. Ésta ve la libertad y las leyes como las fuentes de la felicidad humana y se dedica con la mayor predisposición a su vigilancia y protección. Trabajos, peligros, la muerte misma, tienen su encanto cuando los desafiamos por el bien público, y ennoblecen esa existencia que sacrificamos generosamente en favor de los intereses de nuestro país. ¡Feliz el hombre a quien la indulgente fortuna le permite pagar a la virtud lo que debe a la naturaleza, y realizar una generosa donación de lo que, en otra forma, le sería arrebatado por la cruel necesidad!

En el sabio y patriota verdadero se encuentra reunido todo lo que puede distinguir a la naturaleza humana o elevar al hombre mortal hasta la semejanza con la divinidad. La más suave benevolencia, la más intrépida resolución, los más tiernos sentimientos, el más sublime amor por la virtud, todo esto anima sucesivamente su extasiado pecho. ¡Qué satisfacción cuando mira en su interior y descubre las más turbulentas pasiones afinadas con la armonía y acuerdo justos, y todo estridente sonido alejado de esta encantadora melodía! Si la contemplación incluso de la belleza inanimada es tan placentera, si enerva los sentidos, incluso cuando la forma bella es ajena a nosotros, ¿cuáles deben ser los efectos de la

me a lo largo de todo el ensayo y en especial en este fragmento, va en contra de la teoría expuesta repetidamente en todos sus trabajos, según la cual no hay una relación de dominio directo de la razón sobre las pasiones, sobre todo porque estas últimas no son un elemento a *reprimir o controlar, sino a refinar y reconducir.*

influence must it have, when it embellishes our ow mind, and is the result of our own reflection and i dustry?

But where is the reward of virtue? And what recon pence has nature provided for such important sacr fices, as those of life and fortune, which we must ofte make to it? Oh, sons of earth! Are ye ignorant of tl value of this celestial mistress? And do ye meanly e quire for her portion, when ye observe her genuir charms? But know, that nature has been indulge to human weakness, and has not left this favouri
210 child, naked and unendowed. She has provided vi tue with the richest dowry; but being careful, lest tl allurements of interest should engage such suitor as were insensible to the native worth of so divine beauty, she has wisely provided, that this dowry ca have no charms but in the eyes of those who are a ready transported with the love of virtue. GLORY the portion of virtue, the sweet reward of honourab toils, the triumphant crown, which covers th thoughtful head of the disinterested patriot, or th dusty brow of the victorious warrior. Elevated by s sublime a prize, the man of virtue looks down wit contempt on all the allurements of pleasure, and a the menaces of danger. Death itself loses its terror when he considers, that its dominion extends onl over a part of him, and that, in spite of death an time, the rage of the elements, and the endless vici situdes of human affairs, he is assured of an inmorta fame among all the sons of men.

There surely is a being who presides over the un verse; and who, with infinite wisdom and power, ha reduced the jarring elements into just order and pr portion. Let speculative reasoners dispute, how fa this beneficent being extends his care, and whethe he prolongs our existence beyond the grave, in orde

belleza moral? ¿Qué influencia debe tener ésta, cuando embellece nuestra propia mente y es el resultado de nuestra propia reflexión e industria?

Pero, ¿dónde está la recompensa de la virtud? ¿Qué recompensa ha concedido la Naturaleza para sacrificios tan importantes como los de la vida y la fortuna que a menudo tenemos que hacer para alcanzar aquélla? ¡Oh, hijos de la tierra! ¿Ignoráis el valor de esta celestial doncella? Mientras tanto, cuando observáis sus auténticos encantos, ¿preguntáis por su patrimonio? Sabed que la naturaleza ha sido indulgente con la debilidad humana y no abandona a su favorita desnuda y desprovista de bienes. Ha proporcionado a la virtud la más rica dote; mas, por temor a que los atractivos del interés no atrajesen sino a pretendientes insensibles al natural valor de una belleza tan divina, ha dispuesto sabiamente que esa dote no tenga atractivo alguno sino a los ojos de aquéllos que ya están arrebatados por el amor de la virtud. La GLORIA es el patrimonio de la virtud, la dulce recompensa de honorables esfuerzos, la triunfante corona que cubre la inteligente cabeza del desinteresado patriota, o la polvorienta frente del victorioso guerrero. Ensalzado por un premio tan sublime, el hombre de virtud mira abajo con desprecio hacia los atractivos del placer y a todas las amenazas del peligro. La muerte misma deja de aterrorizarle cuando considera que su dominio se extiende sólo sobre una parte de él y que, a pesar de la muerte y el tiempo, de la furia de los elementos y las vicisitudes sin fin de los asuntos humanos, tiene asegurada una fama imperecedera entre todos los hijos de los hombres.

Seguramente existe un Ser que preside el universo, y que, con infinita sabiduría y poder, somete los elementos discordantes a su justo orden y proporción. Dejemos disputar a los razonadores especulativos hasta donde extiende su cuidado este Ser benéfico, y si prolonga nuestra existencia más allá de la

to bestow on virtue its just reward, and render fully triumphant. The man of morals, without deci ing any thing on so dubious a subject, is satisfi with the portion, marked out to him by the supren disposer of all things. Gratefully he accepts of th farther reward prepared for him; but if disappoi ted, he thinks not virtue an empty name; but just esteeming it its own reward, he gratefully ackno ledges the bounty of his creator, who, by calling hi into existence, has thereby afforded him an oportur ty of once acquiring so invaluable a possession.

tumba, con el fin de otorgar a la virtud su justa recompensa y volverla plenamente victoriosa. El hombre de moral, sin decidir cosa alguna sobre una cuestión tan dudosa, está satisfecho con la dote señalada para él por el Supremo Ordenador de todas las cosas. Acepta con agradecimiento esa posterior recompensa preparada para él, pero, si ésta no es lograda, no considera a la virtud un nombre vacío, sino que, considerándola justamente a ella su propia recompensa, reconoce agradecidamente la liberalidad de su Creador, quien, al llamarle a la existencia, le ha ofrecido, de ese modo, la oportunidad de adquirir por una vez una posesión tan inestimable.

210 THE PLATONIST*[a]

To some philosophers it appears matter of surprize, that all mankind, possessing the same nature, and being endowed with the same faculties, should yet differ so widely in their pursuits and inclinations, and that one should utterly condemn what is fondly sought after by another. To some it appears
211 matter of still more surprize, that a man should differ so widely from himself at different times; and, after possession, reject with disdain what, before, was the object of all his vows and wishes. To me this feverish uncertainty and irresolution, in human conduct, seems altogether unavoidable; nor can a rational soul, made for the contemplation of the Supreme Being, and of his works, ever enjoy tranquility or satisfaction, while detained in the ignoble pursuits of sensual pleasure or popular applause. The divinity is a boundless ocean of bliss and glory: Human minds are smaller streams, which, arising at first from this

* Or, the man of contemplation, and *philosophical* devotion.

210 [a] El texto original de este ensayo puede encontrarse en Green & Grose, vol. 3, pp. 210-213.

EL PLATÓNICO* 210

A algunos filósofos les parece materia de asombro que toda la humanidad, teniendo la misma naturaleza y estando dotada de las mismas facultades, sin embargo, difiera tan ampliamente en sus objetivos e inclinaciones, y que uno censure totalmente lo que es perseguido ansiosamente por otro. A algunos les parece materia todavía de mayor asombro que un
hombre difiera tan ampliamente de sí mismo en di- 211
ferentes momentos y que, después de poseerlo, rechace con desdén lo que antes era el objeto de todos sus propósitos y deseos. Esta febril incertidumbre e irresolución de la conducta humana a mí me parece totalmente inevitable; y un alma racional, hecha para la contemplación del Ser supremo y de sus obras, no puede disfrutar siempre de tranquilidad y satisfacción, mientras se halle estancada en los innobles fines del placer sensual o el aplauso popular. La Divinidad es un ilimitado océano de suprema dicha y de gloria; las mentes humanas son corrientes más pequeñas que, habiendo nacido en un principio de

* O el hombre de contemplación y devoción *filosófica.*[1]

1. Con este término, Hume hace referencia a una corriente de pensamiento que criticará a lo largo de toda su obra, especialmente en los *Diálogos sobre la religión natural* (Buenos Aires, Aguilar, 1973, cfr. principalmente caps. V y XI), el «Deismo». La clave del

ocean, seek still, amid all their wanderings, to retur
to it, and to lose themselves in that immensity
perfection. When checked in this natural course, b
vice or folly, they become furious and enraged; an
swelling to a torrent, do then spread horror and d
vastation on the neighbouring plains.

In vain, by pompous phrase and passionate e
pression, each recommends his own pursuit, and i
vites the credulous hearers to an imitation of his li
and manners. The heart belies the countenance, an
sensibly feels, even amid the highest success, the u
satisfactory nature of all those pleasures, which d
tain it from its true object. I examine the voluptuo
man before enjoyment; I measure the vehemence
his desire, and the importance of his object; I fin
that all his happiness proceeds only from that hurr
of thought, which takes him from himself, and turr
his view from his guilt and misery. I consider him
moment after; he has now enjoyed the pleasur
which he fondly sought after. The sense of his gui
and misery returns upon him with double anguish
His mind tormented with fear and remorse; his bod
depressed with disgust and satiety.

But a more august, at least a more haughty pe
sonage, presents himself boldly to our censure; an
assuming the tittle of a philosopher and a man
morals, offers to submit to the most rigid exami
ation. He challenges, with a visible, though conce
led impatience, our approbation and applause; an
seems offended, that we should hesitate a mome
before we break out into admiration of his virtu
Seeing this impatience, I hesitate still more: I begi

---

deísmo, movimiento típicamente ilustrado, es la afirmación de
existencia de un ordenador o planificador divino del universo,
partir de argumentos pretendidamente racionales. Contra est
sostendrá Hume su conocido y demoledor argumento, según
cual, y a tenor de las horribles propiedades —empíricamente d

este océano, aún buscan, entre todos sus vaivenes, retornar a él y perderse en esa inmensidad de perfección. Cuando son detenidos en ese curso natural por el vicio o la locura, se vuelven furiosos y coléricos y, creciendo hasta ser un torrente, extienden, entonces, el horror y la devastación por los campos vecinos.

Cada cual recomienda en vano, mediante frases pomposas y expresión apasionada, su objetivo propio e invita a los crédulos oyentes a imitar su vida y costumbres. El corazón engaña al semblante y siente de modo manifiesto, incluso en medio del más grande éxito, la insatisfactoria naturaleza de todos aquellos placeres que lo privan de su verdadero objeto. Examino al hombre voluptuoso antes del placer; calculo la vehemencia de su deseo y la importancia de su objeto; descubro que toda su felicidad procede sólo de esa ligereza de pensamiento que le aparta de sí mismo y desvía su mirada de su culpa y miseria. Lo contemplo un momento después: ahora ha disfrutado del placer que tan vehementemente perseguía. El sentido de su culpa y de su miseria vuelve sobre él con una angustia doble: su mente está atormentada por el miedo y el remordimiento; su cuerpo se halla hundido por el disgusto y la saciedad.

Pero, un personaje más augusto, o al menos más elevado, se presta arrogantemente a nuestra censura y, asumiendo el título de filósofo y hombre de la moral, se ofrece a someterse al más rígido examen. Con visible, aunque contenida, impaciencia, demanda nuestra aprobación y aplauso y parece ofendido por que dudemos un momento antes de que nos rindamos a la admiración de su virtud. Viendo esta impaciencia, dudo aún más; comienzo a examinar los mo-

---

tectables— de este mundo, si podemos *extraer racionalmente* la conclusión de que ha tenido un creador u ordenador, también, y de la misma manera, podremos *deducir racionalmente* que su «maker» o «designer» era bastante torpe, lo que no parece concordar muy bien con la visión habitual de la divinidad.

to examine the motives of his seeming virtue: B
behold! ere I can enter upon this enquiry, he flin
himself from me; and addressing his discourse
that crowd of heedless auditors, fondly abuses the
by his magnificent pretensions.

212 O philosopher! thy wisdom is vain, and thy virt
unprofitable. Thou seekest the ignorant applauses
men, not the solid reflections of thy own conscienc
or the more solid approbation of that being, wh
with one regard of his all-seeing eye, penetrates t
universe. Thou surely art conscious of the hollo
ness of thy pretended probity, whilst calling thys
a citizen, a son, a friend, thou forgettest thy high
sovereign, thy true father, thy greatest benefact
Where is the adoration due to infinite perfectio
whence every thing good and valuable is derive
Where is the gratitude, owing to thy creator, wh
called thee forth from nothing, who placed thee
all these relations to thy fellow-creatures, and requ
ing thee to fulfil the duty of each relation, forbi
thee to neglect what thou owest to himself, the mo
perfect being, to whom thou art connected by t
closest tye?

But thou art thyself thy own idol: Thou workshi
pest thy *imaginary* perfections: Or rather, sensible
thy *real* imperfections, thou seekest only to decei
the world, and to please thy fancy, by multiplyi
thy ignorant admirers. Thus, not content with n
glecting what is most excellent in the universe, tho
desirest to substitute in his place what is most vi
and contemptible.

Consider all the works of men's hands; all the i
ventions of human wit, in which thou affectest
nice a discernment: Thou wilt find, that the mo
perfect production still proceeds from the most pe

tivos de su aparente virtud, pero, ¡observad!, antes de que pueda entrar en esta investigación, se aparta de mí y, dirigiendo su discurso a esa multitud de descuidados oyentes, los encanta con vehemencia por medio de sus elevadas pretensiones.

¡Oh, filósofo! Tu sabiduría es vana y tu virtud 212
inútil. Buscas el aplauso ignorante de los hombres, no las sólidas reflexiones de tu propia conciencia, o la más sólida aprobación de ese Ser que, con una sola mirada de su ojo omnímodo, penetra el universo. Seguramente eres consciente de la vaciedad de tu pretendida probidad; mientras te llamas a ti mismo ciudadano, hijo, amigo, olvidas a tu más alto soberano, a tu verdadero padre, a tu más grande benefactor. ¿Dónde está la adoración debida a la infinita perfección de la que procede todo lo bueno y valioso? ¿Dónde está la gratitud debida a tu Creador, que te creó de la nada, que te situó en todas esas relaciones con tus criaturas y, exigiéndote cumplir con el deber de cada relación, te prohíbe olvidar lo que te debes a ti mismo, el ser más perfecto, a quien estás unido por el lazo más estrecho?

Mas, tú eres para ti mismo tu propio ídolo. Veneras tus *imaginarias* perfecciones o, más bien, consciente de tus imperfecciones *reales*, buscas sólo engañar al mundo y contentar tu fantasía multiplicando tus ignorantes admiradores. De este modo, no contento con rechazar lo que es más excelso en el universo, deseas poner en su lugar a lo que es más vil y despreciable.[2]

Considera todas las obras del hombre, todas las invenciones del ingenio humano, a las que les otorgas un juicio positivo. Encontrarás que, con todo, el producto más perfecto procede del más perfecto pensa-

2. Este es precisamente el tipo de concepciones pesimistas que Hume critica en «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» (contenida en este mismo volumen).

fect thought, and that it is MIND alone, which we ad
mire, while we bestow our applause on the graces o
a well-proportioned statue, or the symmetry of
noble pile. The statuary, the architect comes still i
view, and makes us reflect on the beauty of his a
and contrivance, which, from a heap of unforme
matter, could extract such expressions and propo
tions. This superior beauty of thought and intell
gence thou thyself acknowledgest, while thou ivites
us to contemplate, in thy conduct, the harmony of a
fections, the dignity of sentiments, and all thos
graces of a mind, which chiefly merit our attention
But why stoppest thou short? Seest thou nothing far
her that is valuable? Amid thy rapturous applauses o
beauty and order, art thou still ignorant where is t
be found the most consummate beauty? the mos
perfect order? Compare the works of art with thos
213 of nature. The one are but imitations of the othe
The nearer art approaches to nature, the more pe
fect is it esteemed. But still, how wide are its neares
approaches, and what an immense interval may b
observed between them? Art copies only the outsid
of nature, leaving the inward and more admirabl
springs and principles; as exceding her imitation; a
beyond her comprehension. Art copies only the m
nute productions of nature, despairing to reach tha
grandeur and magnificence, which are so aston
ishing in the masterly works of her original. Can w
then be so blind as not to discover an intelligenc
and a design in the exquisite and most stupendou
contrivance of the universe? Can we be so stupid a
not to feel the warmest raptures of worship and ado
ration, upon the contemplation of that intelligen
being, so infinitely good and wise?

The most perfect happiness, surely, must aris
from the contemplation of the most perfect objec

miento, y que es sólo la INTELIGENCIA lo que admiramos mientras concedemos nuestro aplauso a las formas de una estatua bien proporcionada o a la simetría de un noble edificio. El escultor, el arquitecto, se ponen ante nuestros ojos y nos hacen reflexionar sobre la belleza de su arte e invención, que, a partir de un montón de materia informe, pudo extraer tales expresiones y proporciones. Esta superior belleza de pensamiento e intelección te la concederás a ti mismo, mientras nos invitas a contemplar en tu conducta la armonía de las pasiones, la dignidad de los sentimientos y todas esas cualidades de una mente que merece nuestra atención de un modo principal. ¿Pero, por qué te quedas tan corto? ¿No ves nada más que resulte valioso? ¿Entre tus arrebatados aplausos de belleza y orden, eres aún ignorante desconocedor de dónde ha de encontrarse la más consumada belleza, el más perfecto orden? Compara las obras de arte con las de la naturaleza. Unas no son sino imitaciones de las otras. Cuanto más se 213
acerca el arte a la naturaleza, tanto más es apreciado. ¡Mas, qué lejanas resultan sus aproximaciones más cercanas y qué inmensa distancia puede observarse entre ellas! El arte copia tan sólo el exterior de la naturaleza, dejando los impulsos y principios interiores y más admirables fuera de su imitación, más allá de su comprensión. El arte copia tan sólo los productos menores de la naturaleza, renunciando a alcanzar esa grandeza y magnificencia de las obras maestras de su original que resultan tan asombrosas. ¿Podemos ser tan ciegos que no descubramos una inteligencia y un plan en el exquisito y extraordinario diseño del universo? ¿Podemos ser tan estúpidos que no sintamos cálidos arrebatos de alabanza y adoración ante la contemplación de ese ser inteligente, tan infinitamente bueno y sabio?

La felicidad más perfecta debe nacer seguramente de la contemplación del objeto más perfecto.

But what more perfect than beauty and virtue?
where is beauty to be found equal to that of the
verse? Or virtue, which can be compared to the
nevolence and justice of the Deity? If aught can
minish the pleasure of this contemplation, it must
either the narrowness of our faculties, which c
ceals from us the greatest part of these beauties
perfections; or the shortness of our lives, wh
allows not time sufficient to instruct us in them.
it is our comfort, that, if we employ worthily the
culties here assigned us, they will be enlarged
another state of existence, so as to render us m
suitable worshippers of our maker: And that
task, which can never be finished in time, will be
business of an eternity.

¿Pero, què hay màs perfecto que la belleza y la virtud? ¿Y dónde va a encontrarse belleza igual a la del universo, o virtud que pueda compararse a la benevolencia y justicia de la Deidad? Si algo puede limitar el placer de esta contemplación, habrá de ser o la estrechez de nuestras facultades, que nos priva de la mayor parte de estas bellezas y perfecciones, o la brevedad de nuestras vidas, que no concede tiempo suficiente para instruirnos en ellas. Pero, nuestro consuelo es que, si empleamos de forma valiosa las facultades que aqui se nos han otorgado, èstas seràn prolongadas en otra existencia, de modo que nos vuelvan adoradores más perfectos de nuestro Hacedor, y que todo cometido que no pueda ser finalizado a tiempo sea un trabajo para la eternidad.

213 THE SCEPTIC [a]

I HAVE long entertained a suspicion, with regard to the decisions of philosophers upon all subjects, and found in myself a greater inclination to dispute, than assent to their conclusion. There is one mistake, to which they seem liable, almost without exception; they confine too much their principles, and make no account of that vast variety, which nature has so much affected in all her operations. When a philosopher has once laid hold of a favourite principle, which perhaps accounts for many natural effects, he
214 extends the same principle over the whole creation, and reduces to it every phænomenon, though by the most violent and absurd reasoning. Our own mind being narrow and contracted, we cannot extent our conception to the variety and extent of nature; but imagine, that she is as much bounded in her operations, as we are in our speculation.

But if ever this infirmity of philosophers is to be suspected on any occasion, it is in their reasonings

213 [a] El texto original de este ensayo puede encontrarse en Green & Grose, vol. 3, pp. 213-231.

EL ESCÉPTICO[1] 213

HE abrigado largamente sospechas respecto a las decisiones de los filósofos en todas las materias, y he descubierto en mí mayor inclinación a discutir que a aceptar sus conclusiones. Hay un error al que parecen estar expuestos casi sin excepción: limitan mucho sus principios y no tienen en cuenta en absoluto esa amplia diversidad que la naturaleza ha perseguido en todas sus operaciones. Cuando un filósofo ha aprehendido un principio por el que siente preferencia, que quizás explica muchos efectos naturales, extiende el mismo principio a toda la creación y some- 214
te a él cada fenómeno, aunque sea por medio del razonamiento más forzado y absurdo.[2] Siendo nuestra mente estrecha y pobre, no podemos extender nuestros conceptos a la diversidad y extensión de la naturaleza, a menos que imaginemos que ésta es tan limitada en sus operaciones como lo somos nosotros en nuestra especulación.

Pero, si hay algo en lo que hemos de sospechar esta debilidad de los filósofos, es en sus razonamien-

---

1. Éste cierra la serie de cuatro ensayos dedicada por Hume a reproducir, analizar y, en muchos casos, satirizar, los paradigmas filosófico-morales más tradicionales en la historia de la filosofía europea.

2. Es la crítica tradicional en Hume a la pasión por la simplicidad, que «has been the source of so much false reasoning in philosophy» (E_2, SB 298 / NP 172).

concerning human life, and the methods of attaining happiness. In that case, they are led astray, not only by the narrowness of their understandings, but by that also of their passions. Almost every one has a predominant inclination, to which his other desires and affections submit, and which governs him, though, perhaps, with some intervals, through the whole course of his life. It is difficult for him to apprehend, that any thing, which appears totally indifferent to him, can ever give enjoyment to any person, or can possess charms, which altogether escape his observation. His own pursuits are always, in his account, the most engaging: The objects of his passion, the most valuable: And the road, which he pursues, the only one that leads to happiness.

But would these prejudiced reasoners reflect a moment, there are many obvious instances and arguments, sufficient to undeceive them, and make them enlarge their maxims and principles. Do they not see the vast variety of inclinations and pursuits among our species; where each man seems fully satisfied with his own course of life, and would esteem it the greatest unhappiness to be confined to that of his neighbour? Do they not feel in themselves, that what pleases at one time, displeases at another, by the change of inclination; and that it is not in their power, by their utmost efforts, to recall that taste or appetite, which formerly bestowed charms on what now appears indifferent or disagreeable? What is the meaning therefore of those general preferences of the town or country life, of a life of action or one of pleasure, of retirement or society; when besides the different inclinations of different men, every one's experience may convince him, that each of these kinds of life is agreeable in its turn, and that their variety or their judicious mixture chiefly contributes to the rendering all of them agreeable.

tos sobre la vida humana y los métodos de alcanzar la felicidad. En ese caso, son engañados no sólo por la estrechez de sus entendimientos, sino también por la de sus pasiones. Casi cada uno de ellos posee una inclinación predominante, a la que sus otros deseos y pasiones se someten, y que le gobierna, aunque quizás con algún intervalo, a lo largo de todo el curso de su vida. Es difícil para él comprender que algo, que a él le resulta totalmente indiferente, pueda en algún caso proporcionar placer a alguna persona, o pueda poseer atractivos que escapen totalmente a su observación. Sus propios propósitos son siempre, en su concepto, los más atractivos; los objetos de su pasión, los más valiosos; y, el camino que siguen, el único que conduce a la felicidad.

Pero, si estos razonadores con prejuicios reflexionaran por un momento, existen muchos ejemplos y argumentos obvios, suficientes para contradecirles y hacerles ampliar sus máximas y principios. ¿No ven la amplia variedad de inclinaciones y propósitos que hay en nuestra especie, en la que cada hombre parece totalmente satisfecho con su propio modo de vida y consideraría la mayor infelicidad verse sometido al del vecino? ¿No sienten en sí mismos que lo que place a uno, desagrada a otro, por el cambio de inclinaciones, y que no está en su poder modificar, mediante sus encendidos esfuerzos, ese gusto o apetito, que primero veía atractivos en lo que ahora le parece indiferente o desagradable? Por consiguiente, ¿cuál es el significado de esas preferencias generales por la vida en la ciudad o en el campo; por una vida de acción o una de placer; de apartamiento o de vida social; cuando, más allá de las diferentes inclinaciones de diferentes hombres, la experiencia de cada uno puede convencerle de que cada uno de estos modos de vida es agradable en su momento, y de que su variedad o su juiciosa mezcla contribuye de modo principal a volverlos a todos ellos agradables?

But shall this business be allowed to go altogether at adventures? And must a man consult only
215 his humour and inclination, in order to determine his course of life, without employing his reason to inform him what road is preferable, and leads most surely to happiness! Is there no difference then between one man's conduct and another?

I answer, there is a great difference. One man, following his inclination, in chusing his course of life, may employ much surer means for succeeding than another, who is led by his inclination into the same course of life, and pursues the same object. *Are the riches the chief object of your desires?* Acquire skill in your profession; be diligent in the exercise of it; enlarge the circle of your friends and acquaintance; avoid pleasure and expense; and never be generous, but with a view of gaining more than you could save by frugality. *Would you acquire the public esteem?* Guard equally against the extremes of arrogance and fawning. Let it appear that you set a value upon yourself, but without despising others. If you fall into either of the extremes, you either provoke men's pride by your insolence, or teach them to despise you by your timorous submission, and by the mean opinion which you seem to entertain of yourself.

These, you say, are the maxims of common prudence, and discretion; what every parent inculcates on his child, and what every man of sense pursues in the course of life, which he has chosen. —What is it then you desire more? Do you come to a philosopher as to a *cunning man,* to learn something by magic or witchcraft, beyond what can be known by common prudence and discretion?—Yes; we come to a philosopher to be instructed, how we shall chuse our ends, more than the means for attaining these ends: We want to know what desire we shall gratify, what passion we shall comply with, what appetite

Pero, ¿dejaremos esta cuestión totalmente al arbitrio de la suerte? ¿Debe un hombre consultar sólo su humor e inclinaciones, con el objetivo de determi- 215
nar su modo de vivir, sin utilizar su razón para informarle de qué camino es preferible, y conducirle de forma más segura a la felicidad? ¿No existe diferencia ninguna, entonces, entre la conducta de un hombre y la de otro?

Respondo que existe una gran diferencia. Un hombre que, al escoger su modo de vivir, sigue sus inclinaciones, puede emplear medios mucho más seguros para tener éxito que otro que es conducido por sus inclinaciones hacia el mismo modo de vivir y que persigue el mismo objeto. *¿Son las riquezas el objeto primordial de nuestros deseos?* Adquiere destreza en tu profesión; sé diligente en su ejercicio; amplía el círculo de tus amigos y conocidos; evita el placer y el exceso; y no seas generoso, si no es con miras de ganar más de lo que puedas retener mediante la frugalidad. *¿Lograrías la estima pública?* Evita de igual forma los extremos de la arrogancia y del servilismo. Deja que parezca que te concedes valor, pero sin despreciar a otros. Si caes en alguno de los extremos, o bien provocas con tu insolencia el orgullo de los hombres, o bien les enseñas a despreciarte por tu temerosa sumisión y por la pobre opinión que pareces mantener de ti mismo.

Ésas, se dice, son las máximas del sentido común y de la discreción; lo que todo padre inculca en sus hijos y lo que todo hombre con sentido persigue en el transcurso de la vida que ha elegido. Así pues, ¿qué es lo que más deseáis? ¿Acudís al filósofo como a un *experto,* para aprender algo mediante magia o brujería, más allá de lo que puede ser conocido por el sentido común y la discreción? Sí; acudimos a un filósofo para ser instruidos sobre cómo debemos escoger nuestros fines, más que sobre los medios de lograr esos fines. Queremos saber qué deseo satisfaremos,

we shall indulge. As to the rest, we trust to common sense, and the general maxims of the world for our instruction.

I am sorry then, I have pretended to be a philosopher: For I find your questions very perplexing; and am in danger, if my answer be too rigid and severe, of passing for a pedant and scholastic: if it be too easy and free, of being taken for a preacher of vice and immorality. However, to satisfy you, I shall deliver my opinion upon the matter, and shall only desire you to esteem it of as little consequence as I do myself. By that means you will neither think it worthy of your ridicule nor your anger.

216 If we can depend upon any principle, which we learn from philosophy, this, I think, may be considered as certain and undoubted, that there is nothing, in itself, valuable or despicable, desirable or hateful, beautiful or deformed; but that these attributes arise from the particular constitution and fabric of human sentiment and affection. What seems the most delicious food to one animal, appears loathsome to another: What affects the feeling of one with delight, produces uneasiness in another. This is confessedly the case with regard to all the bodily senses: But if we examine the matter more accurately, we shall find, that the same observation holds even where the mind concurs with the body, and mingles its sentiment with the exterior appetite.

Desire this passionate lover to give you a character of his mistress: He will tell you, that he is at a loss for words to describe her charms, and will ask you very seriously if ever you were acquainted with

---

3. Aquí comienza la exposición y defensa de la conocida posición gnoseológico-moral antiobjetivista y antirracionalista, que constituye uno de los puntos centrales de la Ética de Hume y que en la introducción a este trabajo hemos considerado clave para la identificación preferente —que no total— del personaje del Escéptico con Hume. Esta posición, tanto en su faceta moral como en

qué pasión consentiremos, qué apetito saciaremos. En el resto, nuestra instrucción la confiamos al sentido común y a las máximas generales del mundo.

Me temo, entonces, que he simulado ser un filósofo, porque encuentro vuestra pregunta muy sorprendente, y corro el peligro de pasar por un pedante, si mi respuesta es demasiado rígida y severa, y de ser tomado por un predicador del vicio y la inmoralidad, si es demasiado suave y libre. Sin embargo, para satisfacerte, expondré mi opinión sobre el asunto y desearé sólo que la consideres de tan poca trascendencia como yo mismo hago. Por este medio no la considerarás merecedora de tu burla ni de tu cólera.

Si podemos depender de algún principio que *216*
aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos. Lo que parece la más deliciosa comida a un animal resulta repulsivo a otro. Lo que afecta el sentimiento de uno con agrado produce desagrado en otro. Éste es el caso de modo manifiesto en lo que concierne a todos los sentidos corporales, pero si examinamos la cuestión de forma más precisa, descubriremos que la misma observación se mantiene incluso cuando la mente coincide con el cuerpo y mezcla su sentimiento con el apetito exterior.[3]

Pide a un amante apasionado que te dé una descripción de su amada. Te contará que no tiene palabras para describir sus encantos y te preguntará muy seriamente si alguna vez conociste a una divini-

---

la puramente gnoseológica, puede encontrarse expuesta en diversos pasajes de las «obras mayores» de Hume; cfr. por ejemplo THN, SB 469 / FD 689: «Vice and virtue, therefore, may be compared to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind».

a goddess or an angel? If you answer that you never were: He will then say, that it is impossible for you to form a conception of such divine beauties as those which his charmer possesses; so complete a shape; such well-proportioned features; so engaging an air; such sweetness of disposition; such gaiety of humour. You can infer nothing, however, from all this discourse, but that the poor man is in love; and that the general appetite between the sexes, which nature has infused into all animals, is in him determined to a particular object by some qualities, which give him pleasure. The same divine creature, not only to a different animal, but also to a different man, appears a mere mortal being, and is beheld with the utmost indifference.

Nature has given all animals a like prejudice in favour of their offspring. As soon as the helpless infant sees the light, though in every other eye it appears a despicable and a miserable creature, it is regarded by its fond parent with the utmost affection, and is preferred to every other object, however perfect and accomplished. The passion alone, arising from the original structure and formation of human nature, bestows a value on the most insignificant object.

We may push the same observation further, and may conclude, that, even when the mind operates alone, and feeling the sentiment of blame or approbation, pronounces one object deformed and odious, another beautiful and amiable; I say, that, even in
217 this case, those qualities are not really in the objects, but belong entirely to the sentiment of that mind which blames or praises. I grant, that it will be more difficult to make this proposition evident, and as it

---

4. Tras este tipo de calificativos se esconde la encendida polémica de Hume en contra del racionalismo y objetivismo morales que, sobre todo en la persona de William Wollaston (1659-1724),

dad o a un ángel. Si respondes que nunca, entonces te dirá que es imposible que puedas formarte una idea de bellezas tan divinas como las que posee su encanto: una figura tan completa; rasgos bien proporcionados; un aire tan atractivo; dulzura de ánimo, jovialidad. Sin embargo, de todo este discurso no puedes inferir sino que el pobre hombre está enamorado, y que el apetito general existente entre los sexos, que la naturaleza ha introducido en todos los animales, en él está determinado con respecto a un objeto particular a causa de unas cualidades que le proporcionan placer. La misma criatura divina, no sólo para un animal diferente sino también para un hombre diferente, resulta un simple ser mortal y es contemplada con la mayor indiferencia.

La naturaleza ha proporcionado a todos los animales un prejuicio similar en favor de sus crías. En cuanto el indefenso retoño ve la luz, aunque para cualquier otro ojo resulte una criatura despreciable y miserable, es considerada por su ardiente padre con el mayor afecto y es preferida a cualquier otro objeto, por muy perfecto y dotado que sea. La pasión por sí sola, al surgir de la estructura y conformación original de la naturaleza humana, concede valor al más insignificante objeto.

Podemos llevar la misma observación más allá y concluir que, incluso cuando la mente opera por sí sola y, experimentando el sentimiento de condena o aprobación, declara un objeto deforme y odioso, otro bello y deseable, incluso en ese caso, sostengo que esas cualidades no están realmente en los objetos, *217*
sino que pertenecen totalmente al sentimiento de la mente que condena o alaba. Admito que será más difícil hacer evidente —y por así decirlo, palpable— esta proposición a pensadores negligentes,[4] porque la

serán una referencia crítica constante por parte de Hume. Cfr. a este respecto THN, SB 461 n. / FD 679 n.

were, palpable, to negligent thinkers; because nature is more uniform in the sentiments of the mind than in most feelings of the body, and produces a nearer resemblance in the inward than in the outward part of human kind. There is something approaching to principles in mental tastes; and critics can reason and dispute more plausibly than cooks or perfumers. We may observe, however, that this uniformity among human kind, hinders not, but that there is a considerable diversity in the sentiments of beauty and worth, and that education, custom, prejudice, caprice and humour, frequently vary our taste of this kind. You will never convince a man, who is not accustomed to ITALIAN music, and has not an ear to follow its intricacies, that a SCOTCH tune is not preferable. You have not even any simple argument, beyond your own taste, which you can employ in your behalf: And to your antagonist, his particular taste will always appear a more convincing argument to the contrary. If you be wise, each of you will allow, that the other may be in the right; and having many other instances of this diversity of taste, you will both confess, that beauty and worth are merely of a relative nature, and consist in an agreeable sentiment, produced by an object in a particular mind, according to the peculiar structure and constitution of that mind.

By this diversity of sentiment, observable in human kind, nature has, perhaps, intended to make us sensible of her authority, and let us see what surprizing changes she could produce on the passions and desires of mankind, merely by the change of their inward fabric, without any alteration on the

---

5. Es cierto que en este fragmento y en otros textos —principalmente en *A Dialogue*, en E_2 SB 324 y ss. / NP 207 y ss.— Hume insiste en los elementos relativos de las distinciones morales; no obstante, no sería correcto extraer de ahí una interpretación radicalmente relativista de su Ética, por la simple razón de que este

naturaleza es más uniforme en los sentimientos de la mente que en la mayoría de las sensaciones del cuerpo, y produce una mayor semejanza en la parte interior del género humano que en la exterior. Existe algo parecido a principios en los gustos mentales, y los críticos pueden razonar y disputar más plausiblemente que los cocineros o perfumistas. Sin embargo, debemos observar que esta uniformidad del género humano no va más allá, sino que existe una considerable diversidad en los sentimientos de belleza y valor y que la educación, la costumbre, el prejuicio, el capricho, y el humor, varían frecuentemente nuestro gusto de este tipo. Nunca convencerás a un hombre, que no está acostumbrado a la música ITALIANA y no tiene oído para seguir sus complicaciones, de que una tonada ESCOCESA no es preferible. Aparte de tu propio gusto, no tienes ni un simple argumento que puedas emplear en tu ayuda, y, para tu antagonista, su gusto particular le parecerá siempre un argumento más convincente que el contrario. Si sois sabios, cada uno concederéis que el otro puede estar en lo cierto y, habiendo otros muchos ejemplos de esta diversidad de gusto, ambos confesaréis que la belleza y el valor son simplemente de una naturaleza relativa y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente concreta, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente.[5]

Mediante esta diversidad de sentimientos observable en el género humano, la naturaleza, quizás, ha pretendido hacernos conscientes de su autoridad y hacernos ver qué sorprendentes cambios puede producir en las pasiones y deseos de la humanidad, simplemente con el cambio de su estructura interna, sin

---

tipo de afirmaciones deben ser contempladas a la luz de la teoría general de Hume sobre la semejanza estructural de las diversas y particulares naturalezas humanas. Así pues, el relativismo de Hume, en una consideración global y no fragmentaria de su pensamiento, parece ser «sólo relativo».

objects. The vulgar may even be convinced by this argument: But men, accustomed to thinking, may draw a more convincing, at least a more general argument, from the very nature of the subject.

In the operation of reasoning, the mind does nothing but run over its objects as they are supposed to stand in reality, without adding any thing to them, or diminishing any thing from them. If I examine the PTOLOMAIC and COPERNICAN systems, I endeavour only, by my enquiries, to know the real situation of the planets; that is, in other words, I endeavour to give them, in my conception, the same rela-
218 tions, that they bear towards each other in the heavens. To this operation of the mind, therefore, there seems to be always a real, though often an unknown standard, in the nature of things; nor is truth or falsehood variable by the various apprehensions of mankind. Though all human race should for ever conclude, that the sun moves, and the earth remains at rest, the sun stirs not an inch from his place for all these reasonings; and such conclusions are eternally false and erroneous.

But the case is not the same with the qualities of *beautiful and deformed, desirable and odious,* as with truth and falsehood. In the former case, the mind is not content with merely surveying its objects, as they stand in themselves: It also feels a sentiment of delight or uneasiness, approbation or blame, consequent to that survey; and this sentiment determines it to affix the epithet *beautiful or deformed, desirable or odious.* Now, it is evident, that this sentiment must depend upon the particular fabric or structure of the mind, which enables such particular forms to operate in such a particular manner, and produces a sympathy or conformity between the mind and its objects. Vary the structure of the mind or inward organs, the sentiment no longer follows,

alteración ninguna en los objetos. El vulgo puede ser incluso convencido por este argumento, pero el hombre acostumbrado a pensar puede construir un argumento más convincente, o al menos más general, a partir de la naturaleza misma de la cuestión.

En la operación de razonar, la mente no hace sino discurrir por sus objetos como se supone que son en realidad, sin añadir nada a ellos o restarles cosa alguna. Si examino los sistemas PTOLEMAICO y COPERNICANO, con mis investigaciones sólo pretendo conocer la situación real de los planetas, esto es, pretendo, en otras palabras, darles en mi concepción las mismas relaciones que tienen en los cielos unos con *218*
otros. Por consiguiente, para esta operación de la mente parece haber siempre un patrón real, aunque a menudo desconocido, en la naturaleza de las cosas: la verdad o falsedad no varían por obra de las diversas aprehensiones de la humanidad. Aunque toda la raza humana concluyese siempre que el sol se mueve y la tierra permanece en reposo, el sol no se desplaza una pulgada de su sitio por todos estos razonamientos, y tales conclusiones son eternamente falsas y erróneas.

Pero el caso en lo que respecta a las cualidades de *bello* o *deforme, deseable* u *odioso,* no es igual que con la verdad o falsedad. En el primer caso, la mente no se contenta con contemplar simplemente los objetos tal como son en sí mismos; siente también un sentimiento de deleite o desagrado, aprobación o condena, como consecuencia de tal contemplación, y este sentimiento le lleva a atribuir los epítetos de *bello* o *deforme,* de *deseable* u *odioso.* Ahora bien, resulta evidente que este sentimiento debe depender de la fábrica o estructura particular de la mente, que capacita a tales formas para operar de esa manera particular, y produce simpatía o conformidad entre los órganos y sus objetos. Variad la estructura de la mente y el sentimiento no perdurará, aunque la for-

though the form remains the same. The sentiment being different from the object, and arising from its operations upon the organs of the mind, an alteration upon the latter must vary the effect, nor can the same object, presented to a mind totally different, produce the same sentiment.

This conclusion every one is apt to draw of himself, without much philosophy, where the sentiment is evidently distinguishable from the object. Who is not sensible, that power, and glory and vengeance, are not desirable of themselves, but derive all their value from the structure of human passions, which begets a desire towards such particular pursuits? But with regard to beauty, either natural or moral, the case is commonly supposed to be different. The agreeable quality is thought to lie in the object, not in the sentiment; and that merely because the sentiment is not so turbulent and violent as to distinguish itself, in a evident manner, from the perception of the object.

But a little reflection suffices to distinguish them. A man may know exactly all the circles and ellipses of the Copernican system, and all the irregular spirals of the Ptolomaic, without perceiving that the
219 former is more beautiful than the latter. Euclid has fully explained every quality of the circle, but has not, in any proposition, said a word of its beauty. The reason is evident. Beauty is not a quality of the circle. It lies not in any part of the line *whose* parts are all equally distant from a common center. It is only the effect, which that figure produces upon a mind, whose particular fabric or structure renders it susceptible of such sentiments. In vain would you look for it in the circle, or seek it, either by your senses, or by mathematical reasonings, in all the properties of that figure.

The mathematician, who took no other pleasure

ma permanezca igual. Siendo el sentimiento diferente del objeto, y naciendo de las operaciones de éste sobre los órganos de la mente, una alteración de esta misma debe variar el efecto y el mismo objeto no podrá producir el mismo sentimiento puesto ante una mente totalmente diferente.

Hasta qué punto es discernible de forma evidente el sentimiento del objeto, constituye una conclusión que cada uno puede extraer de sí mismo sin mucha filosofía. ¿Quién no siente que el poder, y la gloria, y la venganza, no son deseables por sí mismos, sino que derivan todo su valor de la estructura de las pasiones humanas, que producen un deseo de tales fines particulares? Pero, con respecto a la belleza, ya sea natural ya moral, se supone comúnmente que la cuestión es diferente. La cualidad agradable se supone que reside en el objeto, no en el sentimiento, y sólo porque el sentimiento no es tan turbulento o violento como para distinguirse en sí mismo, de forma evidente, de la percepción del objeto.

Mas, una pequeña reflexión basta para distinguirlos. Un hombre puede conocer de modo exacto todos los círculos y elipses del sistema COPERNICANO, y todas las irregulares espirales del PTOLEMAICO, sin percibir que el primero es más bello que el último. EU- 219
CLIDES ha explicado de modo completo cada cualidad del círculo, pero, en ninguna proposición ha dicho palabra alguna sobre su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea *cuyos* puntos son todos equidistantes de cualquier centro común. Es sólo el efecto que esa figura produce sobre una mente, cuya particular fábrica o estructura la vuelve susceptible de tales sentimientos. La buscarás en vano en el círculo; investigarás en vano todas las propiedades de esa figura con tus sentidos o mediante razonamientos matemáticos.

El matemático, que no obtuviera otro placer de

in reading VIRGIL, but that of examining ENEA'S voyage by the map, might perfectly understand the meaning of every Latin word, employed by that divine author; and consequently, might have a distinct idea of the whole narration. He would even have a more distinct idea of it, than they could attain who had not studied so exactly the geography of the poem. He knew, therefore, every thing in the poem: But he was ignorant of its beauty; because the beauty, properly speaking, lies not in the poem, but in the sentiment or taste of the reader. And where a man has no such delicacy of temper, as to make him feel this sentiment, he must be ignorant of the beauty, though possessed of the science and understanding of an angel.*

* Were I not afraid of appearing too philosophical, I should remind my reader of that famous doctrine, supposed to be fully proved in modern times. "That tastes and colours, and all other sensible qualities, lie not in the bodies, but merely in the senses." The case is the same with beauty and deformity, virtue and vice. This doctrine, however, takes off no more from the reality of the latter qualities, than from that of the former; nor need it give any umbrage either to critics or moralists. Tho' colours were allowed to lie only in the eye, would dyers or painters ever be less regarded or esteemed? There is a sufficient uniformity in the senses and feelings of mankind, to make all these qualities the objects of art and reasoning, and to have the greatest influence on life and manners. And as 'tis certain, that the discovery above-mentioned in natural philosophy, makes no alteration on action and conduct; why should a like discovery in moral philosophy make any alteration?

leer a VIRGILIO que el de examinar con el mapa el viaje de ENEAS, podría comprender perfectamente el significado de cada palabra latina empleada por el divino autor y, en consecuencia, podría tener una idea precisa de la narración completa. Incluso tendría una idea más precisa de ella que la que obtendrían quienes no hubiesen estudiado tan exactamente la geografía del poema. Conocería, por consiguiente, cualquier aspecto del poema, pero desconocería su belleza, porque la belleza, hablando propiamente, no reside en el poema, sino en el sentimiento o gusto del lector. Y cuando un hombre no tiene tal delicadeza de gusto como para hacerle experimentar este sentimiento, no puede sino desconocer la belleza, aunque sea poseedor de la ciencia y el entendimiento de un ángel.*

* Si no temiese parecer demasiado filosófico, recordaría a mi lector esa famosa doctrina, que se supone ha sido probada totalmente en los tiempos modernos: «Que sabores y colores, y todas las demás cualidades sensibles, no residen en los cuerpos, sino simplemente en los sentidos». Es el mismo caso de la belleza y la deformidad, de la virtud y el vicio. Por mucho que esta doctrina niegue la realidad de estas últimas cualidades no más que la de las primeras, no es necesario que ocasione peligro alguno a críticos o moralistas. Aunque se concediese que los colores residen sólo en el ojo, ¿serían alguna vez tintoreros y pintores menos respetados o estimados? Hay suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos de la humanidad, para hacer de todas estas cualidades los objetos del arte y del razonamiento, y que tengan la mayor de las influencias en la vida y en las costumbres. Y de la misma forma que es cierto que el descubrimiento de la filosofía natural antes mencionado no produce alteración ninguna en la acción y en la conducta, ¿por qué produciría alteración alguna un descubrimiento similar en la filosofía moral?[6]

---

6. En esta nota se aprecia perfectamente el doble carácter del escepticismo de Hume: radical, en primer lugar, en lo que respecta a la crítica del objetivismo moral racionalista, pero, en segundo lugar, moderado en lo que respecta a la articulación de *constancia* y *variabilidad* dentro de su teoría de la naturaleza humana.

The inference upon the whole is, that it is not from the value or worth of the object, which any person pursues, that we can determine his enjoyment, but merely from the passion with which he pursues it, and the success which he meets with in his pursuit. Objects have absolutely no worth or value in themselves. They derive their worth merely from the passion. If that be strong, and steady, and successful, the person is happy. It cannot reasonably be doubt-
220 ed, but a little miss, dressed in a new gown for a dancing-school ball, receives as compleat enjoyment as the greatest orator, who triumphs in the splendour of his eloquence, while he governs the passions and resolutions of a numerous assembly.

All the difference, therefore, between one man and another, with regard to life, consists either in the *passion*, or in the *enjoyment:* And these differences are sufficient to produce the wide extremes of happiness and misery.

To be happy, the passion must neither be too violent nor too remiss. In the first case, the mind is in a perpetual hurry and tumult; in the second, it sinks into a disagreeable indolence and lethargy.

To be happy, the passion must be benign and social; not rough or fierce. The affections of the latter kind are not near so agreeable to the feeling, as those of the former. Who will compare rancour and animosity, envy and revenge, to friendship, benignity, clemency, and gratitude?

To be happy, the passion must be chearful and gay, not gloomy and melancholy. A propensity to hope and joy is real riches: One to fear and sorrow, real poverty.

Some passions or inclinations, in the *enjoyment* of their object, are not so esteady or constant as others, nor convey such durable pleasure and satisfaction. *Philosophical devotion*, for instance, like the enthu-

La inferencia de conjunto es que podemos determinar el placer de una persona no a partir del valor o mérito del objeto que persigue, sino simplemente a partir de la pasión con que lo persigue, y del éxito que logra en su propósito. Los objetos no tienen absolutamente ningún mérito o valor en sí mismos. Derivan su mérito simplemente de la pasión. Si ésta es fuerte, constante y afortunada, la persona es feliz. Por otro lado, no puede dudarse de forma razonable que una jovencita, vestida con un traje nuevo para un baile escolar, obtiene un placer tan completo 220
como el más grande orador, que triunfa, en el esplendor de su elocuencia, mientras gobierna las pasiones y resoluciones de una numerosa asamblea.

Por consiguiente, todas las diferencias entre un hombre y otro en lo que respecta a la vida residen o en la *pasión* o en el *placer*. Y estas diferencias son suficientes para producir los distantes extremos de la felicidad y la miseria.

Para ser feliz, la pasión no debe ser ni demasiado violenta ni demasiado indolente. En el primer caso, la mente está en perpetua agitación y conmoción; en el segundo, cae en una desagradable pereza y letargo.

Para ser feliz, la pasión debe ser benigna y social, no áspera o salvaje. Las pasiones de esta última clase no están tan cerca de ser agradables al sentimiento como las de la primera. ¿Quién comparará el rencor y la animosidad, la envidia y la venganza, con la amigabilidad, la benignidad, la clemencia y la gratitud?

Para ser feliz, la pasión debe ser alegre y brillante, no sombría y melancólica. Una inclinación hacia la confianza y la alegría es una auténtica riqueza; hacia el miedo y la tristeza, una auténtica miseria.

Algunas pasiones no son tan firmes o constantes como otras en el *disfrute* de sus objetos, ni transmiten un placer y una satisfacción tan perdurables. Por ejemplo, la *devoción filosófica*, igual que el entusias-

siasm of a poet, is the transitory effect of high spirits, great leisure, a fine genius, and a habit of study and contemplation: But notwithstanding all these circumstances, an abstract, invisible object, like that which *natural* religion alone presents to us, cannot long actuate the mind, or be of any moment in life. To render the passion of continuance, we find some method of affecting the senses and imagination and must embrace some *historical,* as well as *philosophical* account of the divinity. Popular superstitions and observances are even found to be of use in this particular.

Though the tempers of men be very different, yet we may safely pronounce in general, that a life of pleasure cannot support itself so long as one of business, but is much more subject to satiety and disgust. The amusements, which are the most durable, have all a mixture of application and attention in them; such as gaming and hunting. And in general, business and action fill up all the great vacancies in human life.

221 But where the temper is the best disposed for any *enjoyment,* the object is often wanting: And in this respect, the passions, which pursue external objects, contribute not so much to happiness, as those which rest in ourselves; since we are neither so certain of attaining such objects, nor so secure in possessing them. A passion for learning is preferable, with regard to happiness, to one for riches.

Some men are possessed of great strength of mind; and even when they pursue *external* objects, are not much affected by a disappointment, but renew their application and industry with the greatest chearfulness. Nothing contributes more to happiness than such a turn of mind.

According to this short and imperfect sketch of

mo de un poeta, es el efecto pasajero de un elevado espíritu, un amplio ocio, un fino genio, y un hábito de estudio y contemplación. Pero, a pesar de todas estas circunstancias, un objeto abstracto e invisible como el que por sí sola nos manifiesta la religión *natural* no puede mover a la mente de forma prolongada, ni ser de ninguna importancia en la vida. Para volver constante a la pasión, debemos descubrir algún método para afectar a los sentidos y a la imaginación, y debemos abordar tanto alguna explicación *histórica* como *filosófica* de la divinidad. Incluso las supersticiones y observancias populares se descubre que son de utilidad en este aspecto.

Aunque los temperamentos de los hombres son muy diferentes, sin embargo, en general podemos afirmar de modo seguro que una vida de placer no puede mantenerse de forma tan prolongada como una de ocupaciones, sino que está mucho más expuesta a la saciedad y al disgusto. Los entretenimientos más duraderos, como la caza o el juego, poseen todos una mezcla de aplicación y atención. Y, en general, la ocupación y la acción llenan todos los grandes vacíos de la vida humana.

Pero, allí donde el temperamento es el mejor dis- 221
puesto para cualquier *disfrute,* a menudo falta el objeto, y, a este respecto, las pasiones que persiguen objetos externos no contribuyen tanto a la felicidad como las que descansan en sí mismas, ya que, ni estamos ciertos de lograr tales objetos, ni seguros de poseerlos. Con relación a la felicidad, es preferible una pasión por el conocimiento a una por la riqueza.

Algunos hombres son poseedores de una gran fortaleza mental e, incluso cuando persiguen objetos *externos,* no se ven muy afectados por un fracaso, sino que renuevan su aplicación e industria con el mayor entusiasmo. Nada contribuye más a la felicidad que este cambio de la mente.

De acuerdo con este breve e imperfecto bosquejo

human life, the happiest disposition of mind is the *virtuous;* or, in other words, that which leads to action and employment, renders us sensible to the social passions, steels the heart against the assaults of fortune, reduces the affections to a just moderation, makes our own thoughts an entertainment to us, and inclines us rather to the pleasures of society and conversation, than to those of the senses. This, in the mean time, must be obvious to the most careless reasoner, that all dispositions of mind are not alike favourable to happiness, and that one passion or humour may be extremely desirable, while another is equally disagreeable. And indeed, all the difference between the conditions of life depends upon the mind; nor is there any one situation of affairs, in itself, preferable to another. Good and ill, both natural and moral, are entirely relative to human sentiment and affection. No man would ever be unhappy, could he alter his feelings. PROTEUS-like, he would elude all attacks, by the continual alterations of his shape and form.

But of this resource nature has, in a great measure, deprived us. The fabric and constitution of our mind no more depends on our choice, than that of our body. The generality of men have not even the smallest notion, that any alteration in this respect can ever be desirable. As a stream necessarily follows the several inclinations of the ground, on which it runs; so are the ignorant and thoughtless part of mankind actuated by their natural propensities. Such are effectually excluded from all pretensiones to philosophy, and the *medicine of the mind,* so much boasted. But even upon the wise and thoughtful, nature has a prodigious influence; nor is
222 it always in a man's power, by the utmost art and

de la vida humana, la disposición mental más feliz es la *virtuosa* o, en otras palabras, la que conduce a la acción y a la ocupación nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos. Mientras tanto, debe resultar obvio a los más descuidados razonadores que todas las disposiciones mentales no son igualmente favorables a la felicidad, y que una pasión o humor puede ser extrernadamente deseable, mientras que otro es igualmente desagradable. Ciertamente, todas las diferencias entre condiciones de vida dependen de la mente, y no existe ninguna situación de los acontecimientos preferible en sí misma a otra. El bien y el mal, natural y moral, son totalmente relativos a los sentimientos y afectos humanos. Ningún hombre sería nunca infeliz si pudiese alterar sus sentimientos; como PROTEO, eludiría todos los ataques mediante continuas alteraciones de su figura y forma.

Pero la naturaleza nos ha privado, en gran medida, de este recurso. La estructura y constitución de nuestra mente no dependen más de nuestra elección que las de nuestro cuerpo. La generalidad de los hombres, incluso, no tiene la menor noción de que pueda ser siquiera deseable alguna alteración en este aspecto. Igual que una corriente sigue necesariamente las diversas inclinaciones del suelo sobre el que discurre, así es conducida por sus inclinaciones naturales la parte ignorante e inconsciente de la humanidad. Ésta se halla excluida de modo efectivo de todas las pretensiones de la filosofía y de la tan nombrada *medicina del alma*. Mas, la naturaleza tiene una prodigiosa influencia incluso sobre los sabios y conscientes, y no siempre está en el poder de un 222

industry, to correct his temper, and attain that virtuous character, to which he aspires. The empire of philosophy extends over a few; and with regard to these too, her authority is very weak and limited. Men may well be sensible of the value of virtue, and may desire to attain it; but it is not always certain, that they will be successful in their wishes.

Whoever considers, without prejudice, the course of human actions, will find, that mankind are almost entirely guided by constitution and temper, and that general maxims have little influence, so far as they affect our taste or sentiment. If a man have a lively sense of honour and virtue, with moderate passions, his conduct will always be conformable to the rules of morality; or if he depart from them, his return will be easy and expeditious. On the other hand, where one is born of so perverse a frame of mind, of so callous and insensible a disposition, as to have no relish for virtue and humanity, no sympathy with his fellow-creatures, no desire of esteem and applause; such a one must be allowed entirely incurable, nor is there any remedy in philosophy. He reaps no satisfaction but from low and sensual objects, or from the indulgence of malignant passions: He feels no remorse to control his vicious inclinations: He has not even that sense or taste, which is requisite to make him desire a better character: For my part, I know not how I should address myself to such a one, or by what arguments I should endeavour to reform him. Should I tell him of the inward satisfaction which results from laudable and humane actions, the delicate pleasure of disinterested love and friendship, the lasting enjoyments of a good name and an established character, he might still reply, that these were, per-

hombre corregir, mediante su mejor arte e industria, su temperamento y lograr ese carácter virtuoso al que aspira. El imperio de la filosofía se extiende a unos pocos y, también con respecto a éstos, es muy débil y limitada su autoridad. Los hombres pueden muy bien ser conscientes del valor de la virtud y pueden desear alcanzarla, pero no siempre es seguro que logren sus deseos.

Quienquiera que considere sin prejuicios el curso de las acciones humanas, descubrirá que la humanidad está guiada casi por completo por la constitución y el temperamento, y que las máximas generales tienen poca influencia, en la medida en que afectan a nuestro gusto o sentimiento. Si un hombre posee un vivo sentido del honor y la virtud, junto con pasiones moderadas, su conducta siempre estará conforme con las reglas de la moralidad, o si se aparta de ellas, su regreso será sencillo y rápido. Por otro lado, cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía. No obtiene satisfacción sino con los objetos bajos y sensuales, o con la indulgencia ante algunas pasiones malignas; no siente remordimiento alguno que controle sus viciosas inclinaciones; no tiene ni siquiera ese sentido del gusto, que es requisito para hacerle desear un carácter mejor. Por mi parte, no sé cómo me dirigiría a tal individuo, o mediante qué argumentos intentaría reformarle. Si le hablase de la satisfacción interior que resulta de las acciones alabables y humanas, del delicado placer del amor y la amistad desinteresados, de los duraderos placeres de un buen nombre y una reputación establecida, podría replicarme, sin embargo, que, quizás, esos sean placeres

haps, pleasures to such as were susceptible of them; but that, for his part, he finds himself of a quite different turn and disposition. I must repeat it; my philosophy affords no remedy in such a case, nor could I do anything but lament this person's unhappy condition. But then I ask, If any other philosophy can afford a remedy; or if it be possible, by any system, to render all mankind virtuous, however perverse may be their natural frame of mind? Experience will soon convince us of the contrary; and I will venture to affirm, that, perhaps, the chief benefit, which re-
223 sults from philosophy, arises in an indirect manner, [a] and proceeds more from its secret, insensible influence, than from its immediate application.

It is certain, that a serious attention to the sciences and liberal arts softens and humanizes the temper, and cherishes those fine emotions, in which true virtue and honour consists. It rarely, very rarely happens, that a man of taste and learning is not, at least, an honest man, whatever frailties may attend him. The bent of his mind to speculative studies must mortify in him the passions of interest and ambition, and must, at the same time, give him a greater sensibility of all the decencies and duties of life. He feels more fully a moral distinction in characters and manners; nor is his sense of this kind diminished, but, on the contrary, it is much encreased, by speculation.

Besides such insensible changes upon the temper and disposition, it is highly probable, that others may be produced by study and application. The prodigious effects of education may convince us, that the mind is not altogether stubborn and inflexible, but will admit of many alterations from its original

223 [a] El resto de esta frase no aparece en las ediciones C y D.

---

7. Esto concuerda plenamente con la visión humeana, ya expuesta en la introducción a este trabajo, de la función y utilidad

para los que sean susceptibles de ellos, pero que, por su parte, se encuentra a sí mismo de una inclinación y disposición bastante diferentes. Debo repetirlo: mi filosofía no ofrece ningún remedio en tal caso, y no podría sino lamentar la infeliz condición de esta persona. Pero, luego, me pregunto si alguna otra filosofía puede ofrecer un remedio, o si es posible mediante algún sistema volver virtuosa a la humanidad, por muy perversa que sea su estructura mental natural. La experiencia nos convencerá rápidamente de lo contrario, y me aventuraré a afirmar que, quizás, el beneficio principal que resulta de la filosofía surja 223
de forma indirecta y proceda más de su influencia secreta e insensible que de su aplicación inmediata.[7]

Es cierto que una seria atención a las ciencias y artes liberales suaviza y humaniza el temperamento y protege esas delicadas emociones en las que consisten la virtud y el honor auténticos. Raramente ocurre, muy raramente, que un hombre de gusto y conocimiento no sea, al menos, un hombre honesto, por muchas debilidades que le acompañen. La inclinación de su mente hacia estudios especulativos debe someter en él las pasiones del interés y la ambición, y debe, al mismo tiempo, proporcionarle una mayor conciencia de todas las exigencias y deberes de la vida. Aprecia de modo más completo una distinción moral en los caracteres y costumbres, y su sentido de esta clase no es disminuido, sino al contrario muy desarrollado, por la especulación.

Junto a estos cambios imperceptibles en el temperamento y disposición, es muy probable que puedan producirse otros por el estudio y la aplicación. Los prodigiosos efectos de la educación pueden convencernos de que la mente no es totalmente obstinada e inflexible, sino que admitirá muchas alteracio-

---

práctica de la razón. La razón (esto es, la filosofía) no podría someter nunca de modo directo a las pasiones; su influencia, que es real, no puede, sin embargo, ser sino indirecta.

make and structure. Let a man propose to himself the model of a character, which he approves: Let him be well acquainted with those particulars, in which his own character deviates from this model: Let him keep a constant watch over himself, and bend his mind, by a continual effort, from the vices, towards the virtues; and I doubt not but, in time, he will find, in his temper, an alteration for the better.

Habit is another powerful means of reforming the mind, and implanting in it good dispositions and inclinations. A man, who continues in a course of sobriety and temperance, will hate riot and disorder: If he engage in business or study, indolence will seem a punishment to him: If he constrain himself to practise beneficence and affability, he will soon abhor all instances of pride and violence. Where one is thoroughly convinced that the virtuous course of life is preferable; if he have but resolution enough, for some time, to impose a violence on himself; his reformation needs not be despaired of. The misfortune is, that this conviction and this resolution never can have place, unless a man be, beforehand, tolerably virtuous.

224 Here then is the chief triumph of art and philosophy: It insensibly refines the temper, and it points out to us those dispositions which we should endeavour to attain, by a constant *bent* of mind, and by repeated *habit*. Beyond this I cannot acknowledge it to have great influence; and I must entertain doubts concerning all those exhortations and consolations, which are in such vogue among speculative reasoners.

---

8. De alguna manera, Hume está apelando a la autonomía radical de la experiencia moral, esto es, la Moral sólo surge y se desarrolla a partir de sí misma; el individuo tiene que estar de algún modo dentro del punto de vista moral para acceder a ella. Fernando Savater señala algo similar cuando se refiere a la necesidad de la experiencia originaria de la «voluntad de valor», la experiencia

nes de su realización y estructura originarias. Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que aprueba; dejadle conocer bien aquellos aspectos en los que su propio carácter se aparta de este modelo; dejadle mantener una observación constante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicios hacia las virtudes y, no dudo de que, sólo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor.

El hábito es otro poderoso medio de reformar la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre que sigue una línea de sobriedad y moderación odiará el descontrol y el desorden. Si se compromete con la ocupación o el estudio, la indolencia le parecerá un castigo; si se obliga a sí mismo a practicar la beneficencia y la afabilidad, pronto repudiará todos los ejemplos de orgullo y violencia. Cuando uno está totalmente convencido de que el modo virtuoso de vida es preferible, si tiene simplemente suficiente resolución para imponer por algún tiempo cierta violencia sobre sí mismo, no tiene por qué desesperar de su reforma. La desgracia es que esta convicción y esta resolución nunca tienen lugar a menos que el hombre sea de antemano tolerablemente virtuoso.[8]

Así pues, aquí reside el mayor triunfo del arte y 224
la filosofía: de forma imperceptible refina el temperamento y nos muestra aquellas disposiciones que deberíamos intentar lograr mediante una constante *desviación* de la mente y mediante un repetido *hábito*. Más allá de esto no puedo conceder que tenga una gran influencia, y debo albergar dudas respecto a todas esas exhortaciones y consolaciones que están tan en boga entre los razonadores especulativos.

---

de que no todo vale igual ni en la misma forma, a fin de que cobre sentido toda la construcción ética (*Invitación a la Ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 53 y ss.).

We have already observed, that no objects are, in themselves, desirable or odious, valuable or despicable; but that objects acquire these qualities from the particular character and constitution of the mind, which surveys them. To diminish therefore, or augment any person's value for an object, to excite or moderate his passions, there are no direct argument or reasons, which can be employed with any force or influence. The catching of flies, like DOMITIAN, if it give more pleasure, is preferable to the hunting of wild beasts, like WILLIAM RUFUS, or conquering of kingdoms, like ALEXANDER.

But though the value of every object can be determined only by the sentiment or passion of every individual, we may observe, that the passion, in pronouncing its veredict, considers not the object simply, as it is in itself, but surveys it with all the circumstances, which attend it. A man transported with joy, on account of his possessing a diamond, confines not his view to the glistering stone before him: He also considers its rarity, and thence chiefly arises his pleasure and exultation. Here therefore a philosopher may step in, and suggest particular views, and considerations, and circumstances, which otherwise would have escaped us; and, by that means, he may either moderate or excite any particular passion.

I may seem unreasonable absolutely to deny the authority of philosophy in this respect: But it must be confessed, that there lies this strong presumption against it, that, if these views be natural and obvious, they would have occurred of themselves,

9. Obsérvese que Hume insiste en que la influencia práctica de la razón no es directa; no obstante, y como hemos expuesto en la introducción, la razón cumple una importante función moral *indirecta*.

Ya hemos observado que ningún objeto es en sí mismo deseable u odioso, valioso o despreciable, sino que los objetos adquieren estas cualidades a partir del carácter y constitución particular de la mente que los contempla. Por consiguiente, no hay argumentos o razones directos que puedan ser empleados con alguna fuerza o influencia para disminuir o aumentar el aprecio de una persona por un objeto, para excitar o moderar sus pasiones.[9] Cazar moscas como DOMICIANO, si proporciona más placer, es preferible a cazar bestias salvajes, como WILLIAM RUFUS,[10] o a conquistar reinos, como ALEJANDRO.

Pero, aunque el valor de cualquier objeto puede ser determinado sólo por el sentimiento o la pasión de cada individuo, podemos observar que la pasión, al pronunciar su veredicto, considera no sólo el objeto tal como es en sí mismo, sino que lo contempla con todas las circunstancias que lo acompañan. Un hombre, extasiado de alegría a causa de su posesión de un diamante, no limita su contemplación a la piedra brillante que tiene ante sí; considera también su rareza, y de ahí procede principalmente su placer y exultación. Por consiguiente, aquí puede tomar parte un filosófo y sugerir visiones particulares, y consideraciones y circunstancias, que de otro modo se nos hubiesen escapado, y, por ese medio, puede o moderar o excitar cualquier pasión particular.

Puede parecer irracional negar completamente la autoridad de la filosofía en este aspecto, pero debe confesarse que ahí reside esa fuerte presunción en su contra, según la cual si estas consideraciones fuesen naturales y obvias, se habrían descubierto por sí

10. William «Rufus», Guillermo II de Inglaterra (ca. 1056-1100). Hijo de Guillermo I «El conquistador», fue rey de Inglaterra desde 1087 a 1100. «Rufus» es un apodo: para unos alude al rojo de su cabello («red»); para otros a su rudeza de carácter («rude»). Murió asesinado precisamente en una cacería por orden de su hermano, el futuro Enrique I de Inglaterra.

without the assistance of philosophy; if they be not natural, they never can have any influence on the affections. *These* are of a very delicate nature, and cannot be forced or constrained by the utmost art or industry. A consideration, which we seek for on purpose, which we enter into with difficulty, which we
225 cannot retain without care and attention, will never produce those genuine and durable movements of passion, which are the result of nature, and the constitution of the mind. A man may as well pretend to cure himself of love, by viewing his mistress through the *artificial* medium of a microscope or prospect, and beholding there the coarseness of her skin, and monstruous disproportion of her features, as hope to excite or moderate any passion by the *artificial* arguments of a Seneca or an Epictetus. The remembrance of the natural aspect and situation of the object, will, in both cases, still recur upon him. The reflections of philosophy are too subtile and distant to take place common life, or eradicate any affection. The air is too fine to breathe in, where it is above the winds and clouds of the atmosphere.

Another defect of those refined reflections, which philosophy suggests to us, is, that commonly they cannot diminish or extinguish our vicious passions, without diminishing or extinguishing such as are virtuous, and rendering the mind totally indifferent and unactive. They are, for the most part, general, and are applicable to all our affections. In vain do we hope to direct their influence only to one side. If by incessant study and meditation we have rendered them intimate and present to us, they will operate throughout, and spread an universal insensibility over the mind. When we destroy the nerves, we extinguish the sense of pleasure, together with that of pain, in the human body.

mismas sin la ayuda de la filosofía; si no fuesen naturales, nunca habrían tenido influencia ninguna sobre las pasiones. *Éstas* son de una naturaleza muy delicada y no pueden ser forzadas u obligadas ni por el mejor arte o industria. Una consideración que buscamos a propósito, en la que penetramos con dificultad, que no podemos mantener sin cuidado y atención, no producirá nunca esos genuinos y duraderos impulsos de la pasión, que son el resultado de la naturaleza y de la constitución de la mente. Un hombre puede intentar curarse a sí mismo del amor observando a su amada a través del medio *artificial* de un microscopio o un cristal de aumento y contemplando allí la rudeza de su piel y la monstruosa proporción de sus rasgos, de la misma forma que confía en excitar o moderar cualquier pasión mediante los *artificiales* argumentos de un Séneca o un Epicteto. En ambos casos, el recuerdo del aspecto y la situación natural del objeto volverán a él. Las reflexiones de la filosofía son demasiado sutiles y distantes para tener un espacio en la vida común, o para erradicar cualquier pasión. El aire es demasiado sutil para respirarlo allí donde está por encima de los vientos y nubes de la atmósfera.

Otro defecto de esas refinadas reflexiones que la filosofía nos propone es que, por lo común, no pueden disminuir o extinguir nuestras pasiones viciosas sin disminuir o extinguir las que son virtuosas, y sin volver la mente totalmente indiferente e inerte. En su mayor parte, son generales y aplicables a todas nuestras afecciones. Confiamos en vano en dirigir su influencia sólo hacia un lado. Si las hemos vuelto íntimas y presentes para nosotros mediante estudio y meditación incesantes, actuarán sobre el conjunto y difundirán una insensibilidad general sobre la mente. Cuando destruimos los nervios, extinguimos en el cuerpo humano el sentido del placer junto con el del dolor.

It will be easy, by one glance of the eye to find one or other of these defects in most of those philosophical reflections, so much celebrated both in ancient and modern times. *Let not the injuries or violence of men,* say the philosophers,* *ever discompose you by anger or hatred. Would you be angry at the ape for its malice, or the tyger for its ferocity?* This reflection leads us into a bad opinion of human nature, and must extinguish the social affections. It tends also to prevent all remorse for a man's own crimes; when he considers, that vice is as natural to mankind, as the particular instincts to brute-creatures.

All ills arise from the order of the universe, which is absolutely perfect. Would you wish to disturb so divine an order for the sake of your own particular interest? What if the ills I suffer arise from malice or
26 oppression? *But the vices and imperfections of men are also comprehended in the order of the universe:*

If plagues and earthquakes break not heav'n's design,
Why then a BORGIA *or a* CATILINE?

Let this be allowed; and my own vices will also be a part of the same order.

To one who said, that none were happy, who

* PLUT. *de ira cohibenda.*

11. Esta idea es muy importante dentro de la filosofía moral y política de Hume. Hume es «naturalista» en el sentido sutil de que piensa que los artificios morales y políticos ingeniados por el hombre (posición convencionalista) surgen a partir de las necesidades naturales de éste (posición naturalista) y están subordinados a ellas. Por el contrario, Hume critica duramente el «natura-

Resultará fácil descubrir con un golpe de vista uno u otro de esos defectos en la mayoría de esas reflexiones filosóficas tan celebradas tanto en los tiempos antiguos como en los modernos. *No dejes que las injurias o violencia de los hombres,* dicen los filósofos,* *te descompongan jamás con ira u odio. ¿Sentirías ira contra el mono por su malicia, o contra el tigre por su ferocidad?* Esta reflexión nos conduce a una mala opinión de la naturaleza humana y debe extinguir los afectos sociales. También tiende a prevenir todo remordimiento por los crímenes propios de un hombre, cuando considera que el vicio es tan natural a la humanidad como los instintos particulares a las criaturas salvajes.[11]

Todo mal nace del orden del universo, que es absolutamente perfecto. ¿Querrías alterar un orden tan divino a causa de tu propio y particular interés? ¿Y qué ocurre si los males que padezco nacen de la malicia o la opresión? Pero los vicios e *imperfecciones del* 226 *hombre también están comprendidos dentro del orden del universo:*

Si las plagas y terremotos no alteran el plan divino,
entonces, ¿por qué han de hacerlo un BORGIA *o un* CATILINA?[12]

Concedamos esto y mis propios vicios serán también una parte del mismo orden.

A alguien que dijo que no era feliz nadie que no estuviese por encima de las opiniones, replicó un ES-

* PLUT. *de ira cohibenda.*

lismo clásico» de corte racionalista, que pretende definir el concepto de «lo moral» a partir de «lo natural», con los evidentes absurdos a que ello conduce: en cuanto a naturalidad, el vicio es tan natural como la virtud. Cfr. para este tema THN, SB 475 / FD 697.

12. Hume comienza aquí su crítica de algunos lugares comunes de la tradición moral, con especial referencia al estoicismo. En cursiva aparecen los consejos morales o preceptos criticados.

were not above opinion, a SPARTAN replied, *then none are happy but knaves and robbers.*[a]

Man is born to be miserable; and is he surprised at any particular misfortune? And can he give way to sorrow and lamentation upon account of any disaster? Yes: He very reasonably laments, that he should be born to be miserable. Your consolation presents a hundred ills for one, of which you pretend to ease him.

You should always have before your eyes death, disease, poverty, blindness, exile, calumny, and infamy, as ills which are incident to human nature. If any one of these ills fall to your lot, you will bear it the better, when you have reckoned upon it. I answer, if we confine ourselves to a general and distant reflection on the ills of human life, *that* can have no effect to prepare us for them. If by close and intense meditation we render them present and intimate to us, *that* is the true secret for poisoning all our pleasures, and rendering us perpetually miserable.

Your sorrow is fruitless, and will not change the course of destiny. Very true: And for that very reason I am sorry.

Cicero's consolation for deafness is somewhat curious, *How many languages are there,* says he, *which you do not understand? The* PUNIC, SPANISH, GALLIC, ÆGYPTIAN, *&c. With regard to all these, you are as if you were deaf, yet you are indifferent about the matter. Is it then so great a misfortune to be deaf to one language more?*[**]

I like better the repartee of ANTIPATER the CYRE-

[*] PLUT. *Lacon, Apophtheg.*

[**] TUSC. *Quæst.* lib. v. 40.

226 [a] Este párrafo no aparece en las ediciones C y D.

PARTANO que, *entonces, nadie es feliz excepto los mentirosos y ladrones.**

El hombre nace para ser miserable y ¿se sorprende de cualquier desgracia particular?; ¿y tiene la propiedad de caer en la tristeza y las lamentaciones ante cualquier desastre? Sí, muy razonablemente lamenta que haya nacido para ser miserable. Tu consolación ofrece cien desgracias a cambio de una, de la que pretendes librarle.

Deberías tener siempre ante tus ojos la muerte, la enfermedad, la pobreza, la ceguera, el exilio, la calumnia y la infamia, como males que son inherentes a la naturaleza humana. Si alguno de estos males le falta a tu lote, considerarás a éste el mejor cuando hayas hecho el recuento. Yo contesto que si nos limitamos a una reflexión general y distante sobre los males de la vida humana, ésta puede no tener efecto alguno para prepararnos ante ellos. Si, mediante una meditación retirada e intensa, los hacemos presentes e íntimos para nosotros, *ése* es el secreto para envenenar todos nuestros placeres y volvernos perpetuamente miserables.

Tu tristeza es vana, y no cambiará el curso del destino. Muy cierto, y por esa razón misma estoy triste.

La consolación de Cicerón para la sordera es de alguna manera curiosa. *¿Cuántas lenguas existen,* dice, *que no comprendes? El PÚNICO, el HISPANO, el GALO, el EGIPCIO, etc. Con respecto a todos ellos es como si fueses sordo; sin embargo, te es indiferente la cuestión. ¿Entonces, constituye una desgracia tan grande ser sordo a una lengua más?***

Prefiero la respuesta de ANTIPATRO el CIRENAICO,[13]

* PLUT. *Lacon, Apophtheg.*
** TUSC, *Quæst.* lib, v. 40.

13. Antipatro o Antipater de Tiro, filósofo estoico del siglo I a. C. que influyó sobre Catón de Útica.

NIAC, when some women were condoling with him for his blindness: *What!* says he, *Do you think there are no pleasures in the dark?*

Nothing can be more destructive, says FONTENELLE, *to ambition, and the passion for conquest, than the*
7 *true system of astronomy. What a poor thing is even the whole globe in comparison of* the infinite extent of nature? This consideration is evidently too distant ever to have any effect. Or, if it had any, would it not destroy patriotism as well as ambition? The same gallant author adds with some reason, that the bright eyes of the ladies are the only objects, which lose nothing of their lustre or value from the most extensive views of astronomy, but stand proof against every system. Would philosophers advise us to limit our affection to them?

[a]*Exile,* says PLUTARCH to a friend in banishment, *is no evil: Mathematicians tell us, that the whole earth is but a point compared to the heavens. To change one's country then is little more than to remove from one street to another. Man is not a plant, rooted to a certain spot of earth: All soils and all climates are alike suited to him.** These topics are admirable, could they fall only into the hands of banished persons. But what if they come also to the knowledge of those who are employed in public affairs, and destroy all their attachment to their native country? Or will they operate like the quack's medicine, which is equally good for a diabetes and a dropsy?

It is certain, were a superior being thrust into a human body, that the whole of life would to him appear so mean, contemptible, and puerile, that he ne-

* *De exilio.*

227 [a] Los dos parágrafos siguientes no aparecen en las ediciones C y D.

cuando algunas mujeres se estaban compadeciendo de él por su ceguera: *¡Qué decís!*, contestó, *¿pensáis que no hay placeres en las sombras?*

Dice FONTENELLE, que *no hay nada más destructivo para la ambición y la pasión por las conquistas que el actual sistema de astronomía. ¡Qué cosa tan pobre* 227
resulta incluso el globo entero, en comparación con la infinita extensión de la naturaleza! Esta consideración es, evidentemente, demasiado distante como para tener ninguna consecuencia. O, si la tuviese, ¿no destruiría igual el patriotismo que la ambición? El mismo autor galante añade, con alguna razón, que los brillantes ojos de las damas son los únicos objetos que no pierden nada de su brillo o valor con las amplias consideraciones de la astronomía, sino que se mantienen a prueba de cualquier sistema. ¿Recomendarían los filósofos limitar a ellos nuestras pasiones?

El exilio, dice PLUTARCO a un amigo condenado a ostracismo, *no es ningún mal. Los matemáticos nos dicen que la tierra entera no es sino un punto, comparada con los cielos. Cambiar de país, así pues, es poco más que pasarse de una a otra acera. El hombre no es una planta, arraigada en un trozo de tierra determinado; todos los suelos y todos los climas son igualmente adecuados para él.** Estos lugares comunes son admirables, si sólo pudiesen caen en manos de personas exiliadas. Pero, ¿qué ocurre si llegan también a conocimiento de aquéllos que están empleados en los asuntos públicos y destruyen todo su afecto por su país natal? ¿O es que funcionarán como la medicina de un charlatán, que es igual de buena para una diabetes que para una hidropesía?

Es cierto que, si un ser superior fuese introducido en un cuerpo humano, el conjunto de la vida le parecería tan miserable, despreciable y pueril, que nunca

* *De exilio.*

ver could be induced to take part in any thing, and would scarcely give attention to what passes around him. To engage him to such a condescension as to play even the part of a PHILIP with zeal and alacrity, would much more difficult, than to constrain the same PHILIP, after having been a king and a conqueror during fifty years, to mend old shoes with proper care and attention; the occupation which LUCIAN assigns him in the infernal regions. Now all the same topics of disdain towards human affairs, which could operate on this supposed being, occur also to a philosopher; but being, in some measure, disproportioned to human capacity, and not being fortified by the experience of any thing better, they make not a full impression on him. He sees, but he feels not sufficiently their truth; and is always a sublime philosopher, when he needs not; that is, as long as nothing disturbs him, or rouzes his affections. While
8 others play, he wonders at their keenness and ardour; but he no sooner puts in his own stake, than he is commonly transported with the same passions, that he had so much condemned, while he remained a simple spectator.

There are two considerations chiefly, to be met with in the books of philosophy, from which any important effect is to be expected, and that because these considerations are drawn from common life, and occur upon the most superficial view on human affairs. When we reflect on the shortness and uncertainty of life, how despicable seem all our pursuits of happiness? And even, if we would extend our concern beyond our own life, how frivolous appear our most enlarged and most generous projects; when we consider the incessant changes and revolutions of human

14. Luciano de Samosata, retórico y filósofo griego (ca. 125 d. C.-ca. 192). La obra a la que se refiere Hume es *Diálogos de los muertos*.

podría ser inducido a tomar parte en nada, y apenas prestaría atención a lo que pasase a su alrededor. Llevarlo a tal condescendencia, como para desempeñar el papel de un Filipo con entusiasmo y dedicación sería mucho más difícil que obligar al mismo Filipo a arreglar zapatos viejos con el debido cuidado y atención, después de haber sido rey y conquistador durante cincuenta años —la ocupación que Luciano[14] le asigna en las regiones infernales. Ahora bien, todos los mismos tópicos de desprecio por los asuntos humanos que podrían actuar sobre este supuesto ser se le ocurren también a un filósofo, pero, al ser éstos, de alguna manera, desproporcionados para la capacidad humana, y no siendo combatidos con la experiencia de nada mejor, no provocan una completa impresión en él. Ve su verdad, pero no la siente suficientemente; es siempre un filósofo sublime cuando no lo necesita, esto es, en tanto que nada le perturba ni excita sus pasiones. Mientras los otros juegan, contempla su dedicación y su ardor, pero, 228
nada le pone más en su sitio que el hecho de que, comúnmente, es arrastrado por las mismas pasiones que tanto había condenado mientras se mantenía como un simple espectador.

Principalmente, hay dos consideraciones que se encuentran en los libros de Filosofía, de las que no ha de esperarse ninguna consecuencia importante; y esto, porque estas consideraciones están extraídas de la vida común y se descubren siempre en las visiones más superficiales de los asuntos humanos. Cuando reflexionamos sobre la brevedad e inseguridad de la vida, ¡qué despreciables parecen todos nuestros anhelos de felicidad! E, incluso, si extendemos nuestra atención más allá de nuestra propia vida, ¡qué frívolos parecen nuestros más amplios y generosos proyectos cuando consideramos los incesantes cambios y revoluciones de los asuntos humanos, por los que las leyes y el conocimiento, libros y gobiernos, son

affairs, by which laws and learning, books and governments are hurried away by time, as by a rapid stream, and are lost in the immense ocean of matter? Such a reflection certainly tends to mortify all our passions: But does it not thereby counterwork the artifice of nature, who has happily deceived us into an opinion, that human life is of some importance? And may not such a reflection be employed with success by voluptuous reasoners, in order to lead us, from the paths of action and virtue, into the flowery fields of indolence and pleasure?

We are informed by THUCYDIDES, that, during the famous plague of ATHENS, when death seemed present to every one, a dissolute mirth and gaiety prevailed among the people, who exhorted one another to make the most of life as long as it endured. The same observation is made by BOCCACE with regard to the plague of FLORENCE.[a] A like principle makes soldiers, during war, be more addicted to riot and expence, than any other race of men. Present pleasure is always of importance; and whatever diminishes the importance of all other objects must bestow on it an additional influence and value.[b]

The *second* philosophical consideration, which may often have an influence on the affections, is derived from a comparison of our own condition with the condition of others. This comparison we are con-
9 tinually making, even in common life; but the misfortune is, that we are rather apt to compare our situation with that of our superiors, than with that of our inferiors. A philosopher corrects this natural in-

228 [a] Esta frase no aparece en las ediciones C y D. [b] En vez de esta frase, en las ediciones C y D puede leerse lo siguiente: «And 'tis observable, in this Kingdom, that long Peace, by producing Security, has much alter'd them in this Particular, and has quite remov'd our Officers from the generous Character of their Profession».

arrastrados por el tiempo como por una rápida corriente y se pierden en el inmenso océano de la materia! Una reflexión tal, ciertamente, tiende a destruir todas nuestras pasiones, pero, además de esto, ¿no se opone al artificio de la naturaleza, que felizmente nos ha engañado con la idea de que la vida humana es de alguna importancia? Y ¿no puede una reflexión tal ser empleada con éxito por los razonadores voluptuosos para llevarnos, desde los senderos de la acción y la virtud, a los floridos prados de la indolencia y el placer?

TUCÍDIDES nos informa de que, durante la famosa peste de ATENAS, cuando la muerte parecía presente para todos, una algarabía y jovialidad disolutas dominaban a la gente, que se exhortaban unos a otros a disfrutar al máximo de la vida mientras duraba. La misma observación es hecha por BOCCACCIO con respecto a la peste de FLORENCIA. Un principio similar hace que los soldados, durante la guerra, sean más aficionados al juego y al despilfarro que ninguna otra raza de hombres. El placer del presente es siempre importante, y todo aquello que disminuye la importancia de todos los demás objetos debe tener sobre él una influencia y una importancia adicionales.[15]

La *segunda* consideración filosófica que, a menudo, puede tener influencia sobre las pasiones procede de una comparación de nuestra propia condición con la condición de otros. Continuamente estamos rea-
lizando esta comparación, incluso en la vida ordina- 229
ria, pero la pena es que somos más proclives a comparar nuestra situación con la de nuestros superiores que con la de nuestros inferiores. Un filósofo corrige

15. En vez de esta frase, en las ediciones C y D puede leerse lo siguiente: «Y es observable en este Reino que la larga Paz, al producir Seguridad, los ha alterado mucho en este Aspecto, y ha apartado bastante a nuestros Oficiales del generoso Carácter de su Profesión».

firmity, by turning his view to the other side, in order to render himself easy in the situation, to which fortune has confined him. There are few people, who are not susceptible of some consolation from this reflection, though, to a very good-natured man, the view of human miseries should rather produce sorrow than comfort, and add, to his lamentations for his own misfortunes, a deep compassion for those of others. Such is the imperfection, even of the best of these philosophical topics of consolation.*

* The Sceptic, perhaps, carries the matter too far, when he limits all philosophical topics and reflections to these two. There seem to be others, whose truth is undeniable, and whose natural tendency is to tranquillize and soften all the passions. Philosophy greedily seizes these, studies them, weighs them, commits them to the memory, and familiarizes them to the mind: And their influence on tempers, which are thoughtful, gentle, and moderate, may be considerable. But what is their influence, you will say, if the temper be antecedently disposed after the same manner as that to which they pretend to form it? They may, at least, fortify that temper, and furnish it with views by which it may entertain and nourish itself. Here are a few examples of such philosophical reflections.

1. Is it not certain, that every condition has concealed ills? Then why envy any body?

2. Every one has known ills; and there is a compensation throughout. Why not be contented with the present?

3. Custom deadens the sense both of the good and the ill, and levels every thing.

4. Health and humour all. The rest of little consequence, except these be affected.

5. How many other good things have I? Then why be vexed for one ill?

6. How many are happy in the condition of which I complain? How many envy me?

7. Every good must be paid for: Fortune by labour, fa-

esta debilidad natural volviendo su mirada hacia el otro lado, con el fin de estar contento con la situación en la que la naturaleza le ha colocado. Hay pocas personas que no sean susceptibles de algún consuelo mediante esta reflexión, aunque, a un hombre con una auténtica buena naturaleza, la visión de las miserias humanas debería producirle más pena que consuelo, y añadiría, a sus quejas por sus propias desgracias, una profunda compasión por las ajenas. Tal es la imperfección incluso de los mejores de estos tópicos filosóficos de consolación.*

* El Escéptico, quizás, lleva la cuestión demasiado lejos cuando reduce a estos dos todos los tópicos y reflexiones filosóficos. Parece haber otros cuya verdad es innegable, y cuya tendencia natural es tranquilizar y suavizar todas las pasiones. La filosofía, gradualmente, los fija, los estudia, los sopesa, los confía a la memoria, y los vuelve familiares para la mente. Y su influencia puede ser considerable sobre los temperamentos que sean reflexivos, amables y moderados. Pero, ¿cuál es su influencia —dirás—, si el temperamento se halla anteriormente dispuesto de forma similar a la que pretenden darle? Al menos pueden fortalecer ese temperamento y proporcionarle unas consideraciones, mediante las cuales puede entretenerse y cultivarse. Aquí están algunos ejemplos de tales reflexiones filosóficas.

1. ¿No es cierto que toda condición tiene males ocultos? Entonces, ¿por qué envidiar a nadie?

2. Todo el mundo ha conocido males y hay un equilibrio en el conjunto. ¿Por qué no estar contentos con el presente?

3. La costumbre mata el sentido tanto del bien como del mal y lo nivela todo.

4. La salud y el carácter lo son todo. El resto es de poca importancia excepto en cuanto éstos son afectados.

5. ¿Cuántas otras cosas buenas poseo? Entonces, ¿por qué afligirme por una mala?

6. ¿Cuántos otros son felices con la condición de la que me quejo? ¿Cuántos me envidian?

7. Todo bien ha de ser pagado: la Fortuna con el traba-

I shall conclude this subject with observing, that, though virtue be undoubtedly the best choice, when it is attainable; yet such is the disorder and confusion of human affairs, that no perfect or regular distribution of happiness and misery is ever, in this life, to be expected. Not only the goods of fortune, and the endowments of the body (both of which are important), not only these advantages, I say, are unequally divided between the virtuous and vicious, but even the mind itself partakes, in some degree, of this disorder, and the most worthy character, by the very constitution of the passions, enjoys not always the highest felicity.

---

vour by flattery. Would I keep the price, yet have the commodity?

8. Expect not too great happiness in life. Human nature admits it not.

9. Propose not a happiness too complicated. But does that depend on me? Yes: The first choice does. Life is like a game: One may choose the game: And passion, by degrees, seizes the proper object.

10. Anticipate by your hopes and fancy future consolation, which time infallibly brings to every affliction.

11. I desire to be rich. Why? That I may possess many fine objects; houses, gardens, equipage, &c. How many fine objects does nature offer to every one without expence? If enjoyed, sufficient. If not: See the effect of custom or of temper, which would soon take off the relish of the riches.

12. I desire fame. Let this occur: If I act well, I shall have the esteem of all my acquaintance. And what is all the rest to me?

These reflections are so obvious, that it is a wonder they occur not to every man: So convincing, that it is a wonder they persuade not every man. But perhaps they do occur to and persuade most men; when they consider hu-

Concluiré esta cuestión observando que, aunque la virtud sea sin duda la mejor elección, cuando es accesible, sin embargo, es tal el desorden y la confusión de los asuntos humanos que no ha de esperarse 230 nunca en esta vida ninguna distribución regular o perfecta de la felicidad y la miseria. No sólo los bienes de la fortuna y los dones del cuerpo (ambos son importantes), no sólo estas ventajas, digo, están repartidas de forma desigual entre virtuosos y viciosos, sino que incluso la mente misma participa, en algún modo, de este desorden, y el carácter más valioso, por la constitución misma de las pasiones, no siempre disfruta de la mayor felicidad.

---

jo, los favores con el servilismo. ¿Pagaría el precio a pesar de obtener el beneficio?

8. No esperes en la vida una felicidad demasiado grande. La naturaleza humana no la admite.

9. No te propongas una felicidad demasiado complicada. Pero, ¿depende eso de mí? Sí; la primera elección, sí. La vida es como un juego; uno escoge el juego y la pasión, gradualmente, define el objeto adecuado.

10. Anticipa mediante la esperanza y la imaginación el futuro consuelo que el tiempo, de modo infalible, otorga a toda aflicción.

11. Deseo ser rico. ¿Por qué? Porque puedo poseer muchos bellos objetos: casas, jardines, carruajes, etc. ¿Cuántos bellos objetos ofrece la naturaleza a cada uno sin gasto alguno? Si los disfrutaste, suficientes. Si no lo hiciste, contempla el efecto de la costumbre o del carácter, que rápidamente disipan el placer de las riquezas.

12. Deseo la fama. Pienso esto: si actúo bien, lograré la estima de todos mis conocidos. Y ¿qué significa todo el resto para mí?

Estas reflexiones son tan obvias que es sorprendente que no se le ocurran a cada hombre; son tan convincentes que es sorprendente que no persuadan a cada hombre. Pero, quizás se le ocurran y persuadan a la mayoría de los hombres, cuando consideran la vida humana desde una perspectiva general y apacible. Mas, allí donde sucede al-

It is observable, that though every bodily pain proceeds from some disorder in the part or organ, yet the pain is not always proportioned to the disorder; but is greater or less, according to the greater or less sensibility of the part, upon which the noxious humours exert their influence. A *tooth-ach* produces more violent convulsions of pain than a *phthisis* or a *dropsy*. In like manner, with regard to the economy of the mind, we may observe, that all vice is indeed pernicious; yet the disturbance or pain is not measured out by nature with exact proportion to the degree of vice, nor is the man of highest virtue, even abstracting from external accidents, always the most happy. A gloomy and melancholy disposition is certainly, *to our sentiments*, a vice or imperfection; but as it may be accompanied with great sense of ho-

---

man life, by a general and calm survey: But where any real, affecting incident happens; when passion is awakened, fancy agitated, example draws, and counsel urges; the philosopher is lost in the man, and he seeks in vain for that persuasion which before seemed so firm and unshaken. What remedy for this inconvenience? Assist yourself by a frequent perusal of the entertaining moralists: Have recourse to the learning of PLUTARCH, the imagination of LUCIAN, the eloquence of CICERO, the wit of SENECA, the gaiety of MONTAIGNE, the sublimity of SHAFTESBURY. Moral precepts, so couched, strike deep, and fortify the mind against the illusions of passion. But trust not altogether to external aid: By habit and study acquire that philosophical temper which both gives force to reflection, and by rendering a great part of your happiness independent, takes off the edge from all disorderly passions, and tranquillizes the mind. Despise not these helps; but confide not too much in them neither; unless nature has been favourable in the temper, with she has endowed you.

Se puede observar que, aunque todos los dolores corporales proceden de algún desorden en la parte o el órgano, sin embargo, el dolor no siempre resulta proporcionado al desorden, sino que es mayor o menor, conforme a la mayor o menor sensibilidad de la parte sobre la que los nocivos humores ejercen su influencia. Un *dolor de muelas* produce convulsiones más violentas que una *tisis* o una *hidropesía*. Del mismo modo, podemos observar, con respecto a la economía de la mente, que todo vicio es realmente pernicioso; sin embargo, la alteración o dolor no es calculada por la naturaleza en proporción exacta con el grado de vicio, ni es siempre el más feliz el hombre de mayor virtud, incluso haciendo abstracción de los accidentes externos. Una disposición sombría y melancólica es ciertamente, *para nuestros sentimientos,* un vicio o imperfección, pero, como puede estar acompañada de un gran sentido del

---

gún incidente real que influya; cuando la pasión es excitada, la imaginación agitada, se demanda un ejemplo y urge un consejo. El filósofo se pierde en el hombre y busca en vano esa persuasión que antes parecía tan firme e inamovible. ¿Qué remedio hay para este inconveniente? Ayúdate con una lectura frecuente de los amenos moralistas; recurre al conocimiento de PLUTARCO, la imaginación de LUCIANO, la elocuencia de CICERÓN, el ingenio de SÉNECA, la jovialidad de MONTAIGNE, la sublimidad de SHAFTESBURY. Los preceptos morales, presentados así, calan hondo y fortalecen la mente contra las ilusiones de la pasión. Pero, no confíes totalmente en la ayuda externa; adquiere mediante el hábito y el estudio este temperamento filosófico que da fuerza a la reflexión y que, volviendo independiente gran parte de la felicidad, hace desaparecer la irritabilidad procedente de todas las pasiones desordenadas y tranquiliza la mente. No desprecies estas ayudas, pero tampoco confíes demasiado en ellas, a menos que la naturaleza haya sido favorable en cuanto al temperamento de que te ha dotado.

nour and great integrity, it may be found in very worthy characters; though it is sufficient alone to imbitter life, and render the person affected with it completely miserable. On the other hand, a selfish villain may possess a spring and alacrity of temper, a certain *gaiety of heart*,[a] which is indeed a good quality, but which is rewarded much beyond its merit, and when attended with good fortune, will compensate for the uneasiness and remorse arising from all the other vices.

I shall add, as an observation to the same purpose, that, if a man be liable to a vice or imperfection, it may often happen, that a good quality, which
31 he possesses along with it, will render him more miserable, than if he were completely vicious. A person of such imbecility of temper as to be easily broken by affliction, is more unhappy for being endowed with a generous and friendly disposition, which gives him a lively concern for others, and exposes him the more to fortune and accidents. A sense of shame, in an imperfect character, is certainly a virtue; but produces great uneasiness and remorse, from which the abandoned villain is entirely free. A very amorous complexion, with a heart incapable of friendship, is happier than the same excess in love, with a generosity of temper, which transports a man beyond himself, and renders him a total slave to the object of his passion.

In a word, human life is more governed by fortune than by reason; is to be regarded more as a dull pastime than as a serious occupation; and is more influenced by particular humour, than by general principles. Shall we engage ourselves in it with passion and anxiety? It is not worthy of so much concern. Shall we be indifferent about what happens?

230 [a] *«Gaietè de Coeur»* en la ediciòn C.

honor y de una gran integridad, puede ser encontrada en muchos caracteres valiosos; aunque, por sí sola, es suficiente para amargar la vida y volver a la persona afectada por ella completamente desgraciada. Por otra parte, un villano egoísta puede poseer una agilidad y presteza de temperamento, una cierta *alegría de espíritu,* que es en verdad una buena cualidad, pero que es recompensada mucho más allá de su valía y que, cuando va acompañada de buena fortuna, compensará el dolor y el remordimiento que nacen de todos los vicios.

Anadiré, como una observación en el mismo sentido, que si un hombre está expuesto a un vicio o imperfección, a menudo puede ocurrir que una buena cualidad que posee junto con él le volverá más mise- 231
rable que si fuese completamente vicioso. Una persona de tal imbecilidad de temperamento como para ser fácilmente destrozado por la aflicción es más infeliz, por estar dotado de una disposición generosa y amigable, que le despierta un vivo interés por los demás y que le expone más a la fortuna y a los accidentes. Un sentido de vergüenza en un carácter imperfecto es seguramente una virtud, pero produce gran dolor y remordimiento, de los que está completamente libre el desahuciado villano. Una constitución muy amorosa, unida a un corazón incapaz de amistad, resulta más feliz que el mismo exceso de amor unido a una generosidad de temperamento, la cual lleva a un hombre más allá de sí mismo y le hace un total esclavo del objeto de su pasión.

En una palabra, la vida humana se halla más gobernada por la fortuna que por la razón; ha de ser considerada más como un aburrido pasatiempo que como una ocupación seria; y se halla más influida por el humor particular que por principios generales. ¿Nos dedicaremos a ella con pasión y ansiedad? No merece tanto interés. ¿Seremos indiferentes a lo que ocurre? Perderemos todo el placer del juego por

We lose all the pleasure of the game by our phlegm and carelessness. While we are reasoning concerning life, life is gone; and death, though *perhaps* they recieve him differently, yet treats alike the fool and the philosopher. To reduce life to exact rule and method, is commonly a painful oft a fruitless occupation: And is it not also a proof, that we overvalue the prize for which we contend? Even to reason so carefully concerning it, were it not that, to some tempers, this occupation is one of the most amusing, in which life could possibly be employed.

nuestra flema y falta de interés. Mientras estamos razonando sobre la vida, la vida se va, y la muerte, aunque quizás la acepten de forma diferente, trata igual al loco que al filósofo. Someter la vida a una regla y método exactos es, por lo común, una ocupación dolorosa y a menudo infructuosa. ¿No es esto una prueba de que sobreestimamos el premio por el que luchamos? Incluso razonar de forma tan cuidadosa sobre ella y determinar precisamente su justo concepto sería sobreestimarla, si no fuera porque, para algunos temperamentos, esta ocupación es una de las más entretenidas en las que posiblemente podría emplearse la vida.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

ÍNDICE